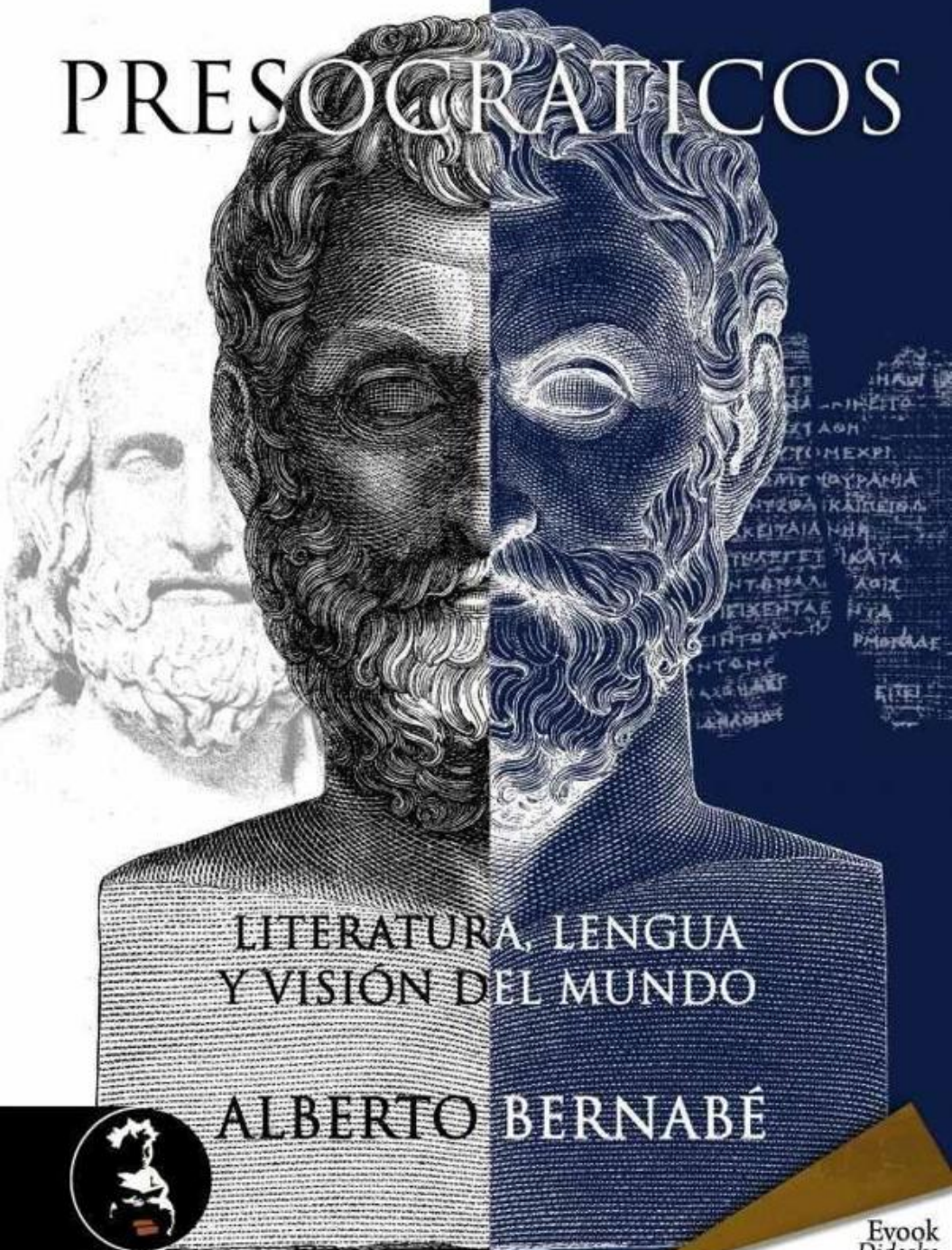


# LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS



LITERATURA, LENGUA  
Y VISIÓN DEL MUNDO

ALBERTO BERNABÉ



**LOS FILÓSOFOS  
PRESOCRÁTICOS  
LITERATURA, LENGUA Y VISIÓN  
DEL MUNDO  
Alberto Bernabé**



*A Silvia  
que domina los arcanos de hacer índices  
y descubre con ojo agudísimo las erratas que  
gustan de ocultarse*

## INTRODUCCIÓN

En los tiempos modernos, los filósofos presocráticos, pese a su carácter de pensadores de una época muy antigua, en que la actividad filosófica no se había aún separado del todo ni de la poesía ni de la religión, y pese a habernos llegado de forma muy fragmentaria e indirecta, no han dejado de interesar a filólogos, filósofos y científicos, que van descubriendo continuamente en ellos nuevas facetas y nuevos aspectos de interés.

En este libro se presentan al lector varios estudios que tratan de contribuir a desvelar algunos aspectos del complejo mundo de los filósofos presocráticos. Varios de ellos son aspectos no frecuentemente transitados en la bibliografía que se les ha dedicado.

El libro se articula en cuatro partes. La primera, «Filosofía y literatura», incide en el análisis literario de los filósofos presocráticos, para señalar en qué medida la elección de un género literario condiciona la manera de razonar de los autores y cómo es imposible entenderlos prescindiendo del contexto literario en el que se movieron.

La segunda, «Filosofía y lengua», se centra en dos aspectos importantes: el primero, el problema de la utilización filosófica de los términos del griego antiguo y la forma en que los filósofos debieron modificar la lengua griega en la que escriben para hacerla capaz de expresar los nuevos contenidos que presentan, y el segundo, las primeras especulaciones sobre la lengua, que fueron el germen de los grandes desarrollos que las ideas lingüísticas tuvieron en los filósofos posteriores como Aristóteles o los Estoicos.

La tercera parte, «Del mundo, el tiempo y la multiplicidad», examina dos cuestiones centrales en la especulación presocrática acerca del mundo. Por una parte, los

diversos modelos de tiempo y de su transcurso que configuraron estos filósofos, y por otra las distintas nociones que desarrollaron sobre la unidad y la multiplicidad.

La cuarta parte, «El Papiro de Derveni», se dedica a un documento cuyo interés se va haciendo mayor a medida que progresan los estudios que se le consagran. El Papiro de Derveni, que se data en el siglo IV a.C., contiene un comentario de un ritual y de un poema atribuidos a Orfeo. El comentarista, al que podríamos considerar el último presocrático, pretende encontrar tras el relato poético de una teogonía órfica una cosmogonía filosófica, semejante a otras ya conocidas e influida por ellas, pero con rasgos muy originales.

Algunos de los trabajos aquí reunidos habían sido publicados, otros ven la luz por primera vez. Sin embargo los ya publicados han sido revisados y actualizados para el presente libro y se han añadido o reescrito muchas partes, en especial, se han eliminado las repeticiones y se han articulado de una manera orgánica.

El detalle de la procedencia de los trabajos es el siguiente: «Los filósofos presocráticos como autores literarios» fue publicado en *Emerita* 47, 1979, 357-394. «Definir negando. El uso de adjetivos negativos por los filósofos presocráticos» es la traducción de una ponencia en inglés, inédita, presentada en la International Association of Pre-Socratic Conference, en la Brigham Young University, Provo en 2008. «El vocabulario filosófico griego. Nacimiento de una terminología» fue texto de una ponencia, presentada en el V Congreso Andaluz de Estudios Clásicos en 2006 y que permanece inédita. «Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua» fue publicado en la *Revista Española de Lingüística*, 28, 1998, 307-331. «*Kata ten tou chronou taxin*. El tiempo en las cosmogo-

nías presocráticas» apareció en *Emerita* 58, 1990, 61-98. «Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones» vio la luz en *Taula, quaderns de pensament (UIB)* 27-28, 1998, 75-99. La «Nueva traducción del Papiro de Derveni» es inédita, ya que corrige y mejora versiones anteriores, en especial, porque se han tenido en cuenta las variaciones en la disposición de los fragmentos de las columnas iniciales, que han dado lugar a un texto bastante diferente. Por último, «La Cosmogonía del Papiro de Derveni» es un trabajo inédito (está en prensa una versión más amplia, en inglés).

Madrid, enero de 2013

# **I. FILOSOFÍA Y LITERATURA**

## LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS COMO AUTORES LITERARIOS

### I. Introducción

La situación de los filósofos dentro de la literatura griega es muy peculiar. Mientras que es práctica normal en los estudios literarios clasificar los diferentes autores por un elemento de juicio claro, basado en criterios formales —el género literario al que pertenecen—, los filósofos, en cambio, se agrupan en un apartado específico, segregados por un criterio diferente: el del contenido. Sin embargo, el hecho es que los filósofos, en tanto que autores que se han servido de la lengua griega para expresar sus ideas, no son algo aparte en el panorama literario, sino que se sitúan en un contexto en el que existen unas determinadas formas de componer literatura —poéticas o en prosa, orales o escritas—, unos esquemas o modelos de narración, unos recursos de estilo y unas determinadas formas de comunicación del autor con el público, factores que no dejan de incidir de forma determinante en la configuración de sus obras[1]. El propósito de este capítulo es presentar una perspectiva de las producciones de los filósofos presocráticos desde el punto de vista de las diversas formas literarias que eligieron[2], independientemente del valor que sus especulaciones tienen para la historia de las ideas.

La situación de pioneros de los presocráticos en la especulación sobre el mundo, el hombre y la divinidad les obligó a buscar el instrumento más idóneo para exponer un conjunto de ideas nuevas que, por serlo, eran en principio difíciles de expresar en los géneros ya constituidos, que obedecían a propósitos diferentes y presentaban unas características muy específicas. Sus soluciones fueron varias y los filósofos fueron acomodando a sus nuevos propósitos los recursos tradicionales, si bien



la elección de un determinado género, por el peso de la tradición literaria, condicionaba no poco el contenido. Tras un período de tanteos en el que prácticamente se ensayaron todos los géneros ya creados, la filosofía fue independizándose y desarrollando sus propias estructuras. Este proceso, sin embargo, no se cerró en la época presocrática. No hay en todo este período nada parecido a un género literario específico de la filosofía.

No es posible tratar a todos los autores por igual, sobre todo por causa de las diferentes circunstancias en que se encuentra cada uno de ellos. Frente a filósofos de los que disponemos de extensas citas literales, conocemos a otros solo por alusiones al contenido de su pensamiento, debidas a autores a los que los aspectos formales o literarios no interesaban ni mucho ni poco. En algunos presocráticos el estudio literario ha sido emprendido de forma detenida e incluso disponemos de abundante bibliografía. Es el caso, por ejemplo, de Parménides. En otros, este campo no ha sido ni siquiera desbrozado. Por último, hay autores cuya interpretación suscita mayores problemas o han sido objeto de más interés, mientras que otros siguen modelos ya existentes, sin aportar nada nuevo desde nuestro punto de vista. Seguiré, pues, un esquema coherente, dejando aparte cuestiones marginales, para marcar solo las líneas generales del problema. Para ello, voy a basarme sobre todo en el examen directo de los propios fragmentos, así como en los datos o juicios sobre autores u obras aportados por la tradición antigua. La presentación de las diferentes soluciones no seguirá un orden cronológico, sino un orden de acuerdo con las diferentes formas de respuesta al problema del género literario que adoptaron los presocráticos y que trato de sistematizar aquí.

No obstante, antes de abordar la cuestión, me parece fundamental partir de los orígenes inmediatos, esto es, de la etapa prefilosófica en la que se hallan los embriones de los posteriores desarrollos y que explica muchas de las peculiaridades que seguirán presentes, en mayor o menor medida, en los primeros intentos.

## **2. La reflexión prefilosófica**

### **2.1. La épica**

Está claro que en Grecia aparecen reflexiones sobre los grandes temas —el mundo, el hombre, la divinidad— en las primeras manifestaciones literarias, los poemas épicos, y en la lírica. Ha llegado a ser práctica común que los libros dedicados a los filósofos presocráticos dediquen un espacio a señalar precedentes míticos de las especulaciones filosóficas. Tales planteamientos prefilosóficos son más acusados en los poemas épicos didácticos, en los que se intenta ofrecer una narración del tránsito hasta el orden actual del mundo desde una situación primigenia, estructurando este tránsito por vía genealógica[3], lo que obedece a un propósito de sistematización de los hechos. No hay que olvidar que este tránsito organizado desde el origen hasta el actual ordenamiento físico será tema frecuente de los presocráticos, al que dieron diferentes soluciones. Pero hay algo más importante para el punto de vista que nos ocupa y que fue puesto de manifiesto por Havelock (1966): la composición poética en su origen es un recurso inventado para salvar la necesidad de conservar determinadas experiencias en la memoria de los seres humanos, en una época de comunicación exclusivamente oral. De ahí que en estos poemas la sintaxis se conforme a reglas psicológicas para aminorar el esfuerzo de la memoria, que las secuencias verbales sean rítmicas para asegurar su repetición exacta y que las ideas aparezcan en la forma de

acontecimientos y actos. El contenido religioso provoca asimismo que las referencias al mundo físico usen del aparato divino como medio.

Estas formas de pensamiento y sus correspondientes formas de expresión, por hallarse en los orígenes de la literatura griega, van a condicionar el panorama posterior, al obligar a los filósofos a rechazarlas, como hacen Jenófanes o Heráclito[4], o a reinterpretarlas, como es el caso de Protágoras[5], que ve en Homero, Hesíodo o Simónides a sofistas que disfrazaron su actividad por temer al desagrado que podía suscitar, o de Teágenes de Regio[6], que pretendía hallar sentidos ocultos en Homero.

Hubo, sin embargo, una importante producción épica, perdida en su mayoría y generalmente minusvalorada por la crítica, los llamados *Poemas cíclicos*[7], que se ocupaban de temas propios de la epopeya pero con interesantes novedades, que explican muchos de los desarrollos posteriores: una de las más importantes es el interés por presentar los hechos en ordenación cronológica, que abrirá camino a la forma de producción de los logógrafos y, de ahí, a la historia (Bernabé 1981 y 2008, 363-375). Pero hay algunos detalles entre lo poco que se ha salvado de lo que fue una abundante literatura, reveladores de que en ella se generaron algunos modelos que pudieron pervivir entre los presocráticos. Así, por ejemplo, cuando en la *Titanomaquia* (fr. 1 Bernabé) se dice que todo se origina en el Éter, se expresa en clave mítica lo que constituirá luego una especulación filosófica de los presocráticos, que hablan de un elemento como principio (*arche*). Por citar otro ejemplo del mismo poema, se ha dicho que el recorrido nocturno del sol en un cuenco, tema mítico seguido por Mimnermo y Estesícoro, entre otros[8], puede tener un fundamento empírico (Kirk-Raven 1974, 30)

que lo asemeja a una explicación filosófica de Heráclito (A 1 D.-K. = Diógenes Laercio 9.9-10), según la cual los astros son una especie de cuencos en los que se acumulan las exhalaciones resplandecientes. La pérdida casi completa de estos poemas nos ha dejado sin un buen número de elementos de juicio para valorar estas influencias.

## 2.2. Prosificaciones, Ferecides y los logógrafos

En el siglo VI a.C. se desarrolla una tendencia entre los autores griegos a sustituir contenidos de la épica, especialmente la cíclica, por versiones prosificadas (Bernabé 1981 y 2008, 363-375). En este marco destaca la personalidad de Ferecides de Siro, autor en el que merece la pena detenerse, porque en él se manifiesta ya una gran parte de los problemas que también se plantearon los filósofos respecto a la elección de una forma literaria. Ferecides se data en el siglo VI a.C. y la época culminante de su vida, la que los griegos llaman su *akme*, se sitúa a mediados del siglo, lo que lo hace contemporáneo de Anaximandro (Schibli 1990, 13). Ni puede resolverse ni es fundamental la cuestión sobre si es o no más antiguo que él.

Más interesantes son los testimonios de su obra, recogidos por Schibli 1990. Teopompo dice de él que fue el primero en escribir acerca de la naturaleza y de los dioses (en Diógenes Laercio 1.116 = fr. 1 Schibli), mientras que la Suda, un léxico bizantino del s. X, nos informa de que fue el primero en editar una composición en prosa[9], por lo que parece que debemos concluir que Ferecides fue el primero que trató en prosa temas que habían sido abordados por los poetas, como por ejemplo, Hesíodo.

West (1971, 4ss.) trata de responder al interrogante de por qué utilizó prosa y no verso, y para ello toma en consideración lo que era en su época un libro. La comunica-

ción entre autor y oyentes era oral, ya recitación, ya un coro, y el libro valía al principio para el propio autor, como un *aide-mémoire* para fijar sus pensamientos. Oímos incluso hablar de libros dedicados a templos como si, una vez escritos, no hubiera nada que hacer con ellos[10]. No existe un sistema de copias y el libro no es por sí el instrumento de transmisión, sino que se concibe como registro de una obra oral. Por ello estas primeras obras se califican como *logoi* «discursos». Ferecides está, pues, en la misma línea que Anaximandro y Anaxímenes y en la de Hecateo. Es un *logographos* en sentido amplio, esto es, el que «pone un *logos* por escrito», que crea una obra sobre el origen y naturaleza del mundo, destinada a ser leída en público. Parece que la obra no sería de grandes dimensiones. West (1971, 6-7), a partir de los fragmentos conservados y del testimonio de Diógenes Laercio (I.119), que se refiere a ella como un «librito» (*biblion*), concluye que debía ser de muy corta extensión, por lo que la noticia de la Suda (s.v. *Pherecydes*) de que tenía diez libros se debería probablemente a una confusión con la obra del historiador ateniense del mismo nombre (Kirk-Raven 1974, 78, Schibli 1990, 19 n. 12). El estilo de Ferecides, a juzgar por los escasos fragmentos que han quedado de su obra, era elemental, con conectivas, uso predominante del presente y repeticiones descuidadas propias del habla, pero Fränkel (1975, 245) observa su íntima relación con el propio de las inscripciones, sobre todo las que recogen leyes y tratados, y señala que responde a una forma de pensar clara y constructiva. Por su parte, Schibli señala que el propósito del autor es ofrecer una versión sobre el origen del mundo alternativa a la de la *Teogonía* de Hesíodo, más consistente y precisa, y apunta que quizá su elección de la prosa se proponía marcar un contraste mayor con la obra de su predecesor[11]. Kahn añade que su cosmogonía es más

alegórica y simbólica que la de Hesíodo, ya que, por una parte, los dioses que presenta, *Zas*, *Chronos* y *Chthonie* juegan con los nombres tradicionales (*Zeus*, *Kronos*, *Gaia*), pero contienen tonos simbólicos, ya que *Chronos* es el tiempo y *Chthonie* alude al mundo inferior, y, por otra parte, afirma que no nacieron, lo que se sitúa en un ámbito más filosófico, en el que la materia del mundo sería eterna (Kahn 2003, 144; cf. cap. 5 § 6).

Sea como fuere, la obra de Ferecides quedó desde bien pronto condenada a ser una curiosidad literaria que no consiguió apoderarse de la imaginación de los griegos. Es posible que comprendiéramos mejor el porqué de ello si tuviéramos el libro, pero puede sospecharse, con West, que su error fue ofrecer a sus compatriotas una serie de mitos no fundamentados racionalmente, en la época en que ya se comenzaba a demandar lo contrario. Ferecides es un avanzado en la nueva forma literaria, pero su temática está muy arraigada en el pasado.

Junto a Ferecides hay que situar en el nacimiento de la prosa a los logógrafos, cuya relación con la poesía cíclica ya ha quedado apuntada antes. Baste como confirmación el dato de que Hecateo elaboró unas *Genealogías* en prosa, tema este típico de la poesía épica arcaica. Es significativo, asimismo, que Hecateo, compatriota de Anaximandro, perfeccionara el mapa que este había confeccionado (cf. Agatémero 1.1), lo que lo sitúa, a un tiempo, en la esfera de intereses de los filósofos milesios. Una vez más se pone de manifiesto la artificialidad de las fronteras que se trazan en época posterior entre actividades que tendemos inconscientemente a clasificar como separadas desde la Antigüedad.

Como era de esperar en un libro de esta época, el de Hecateo se concibe también como un *logos*. Su comienzo es muy significativo (fragmento 1 Jacoby):

Este es el relato de Hecateo de Mileto; lo escribo tal como me parece que es la verdad, pues las tradiciones de los griegos son, a mi parecer, múltiples y ridículas.

Hecateo opone su visión racional y fundamentada a la mítica tradicional, que considera despreciable. En suma, es en esta corriente de prosificación de la épica en pequeños tratados destinados a su difusión oral, y cuya temática era el origen y la conformación del mundo, en la que debe situarse una de las soluciones que van a darse en la plasmación literaria de las obras filosóficas.

### **2.3. Los Siete Sabios**

No es este el lugar de entrar con detenimiento en el oscuro tema de los Siete Sabios (cf. García Gual 1989, Engels 2012). Está claro que las historias que sobre ellos se cuentan son en su mayoría legendarias, que no tenemos ninguna garantía sobre la autenticidad de las sentencias que se les atribuyen y que ni siquiera se ponen de acuerdo las fuentes sobre los nombres de los componentes del grupo. Al menos podemos afirmar que, como herederos de la vieja tradición gnómica griega, que había dejado numerosas huellas en la épica, especialmente en la hesiódica, aparecen en un momento de vacío de poetas — que Fränkel (1975, 238ss.) sitúa entre 560 y 530 a.C.— varias personalidades a quienes se atribuye una serie de frases concisas y proverbiales que daban expresión a principios elementales, pero de una cierta profundidad. Esta tradición gnómica no se terminó con los Siete Sabios sino que, como veremos, se prolongaría después y se vería profundizada y enriquecida, lo que la convierte en otro importante factor que debe tenerse en cuenta en el repertorio de soluciones al problema de hallar un vehículo de expresión literaria para la filosofía.

### **3. Los milesios y el tratado en prosa**

### 3.1. Situación en que se hallan los primeros filósofos

Como señala Havelock (1966, 50), los primeros filósofos, dado que su especulación se centraba en el entorno físico, se veían obligados a contradecir la visión del mundo de la épica, en la que trataron de introducir un nuevo racionalismo. Los elementos que en la épica servían de apoyo mnemotécnico se vuelven innecesarios, desde el momento en que la escritura permite fijar por escrito las ideas. Necesitaban, pues, estos filósofos un nuevo lenguaje, pero en los primeros intentos de llevar a cabo tal tarea esperamos, como también pone de relieve Havelock, una gran dosis de ambigüedad, primero porque los cambios culturales no operan por rupturas bruscas y segundo porque su público requería aún memorizar lo que oía. Este mismo autor, que precisa que en general el estilo de composición de los presocráticos refleja siempre esta ambivalencia, no acomete, sin embargo, el estudio de la producción de los milesios porque niega toda validez a la tradición doxográfica.

Mi opinión, por el contrario, es que, aun con los exiguos materiales de que disponemos, podemos abordar un análisis en líneas generales de la forma de expresión adoptada por los filósofos de Mileto para exponer sus teorías, insistiendo especialmente en la manera en que van perfeccionando el pequeño tratado en prosa y en su progresiva separación de las reminiscencias épicas[12].

### 3.2. Tales

Las noticias sobre posibles obras escritas por Tales de Mileto son poco de fiar. Mientras Lobón de Argos le atribuye doscientos hexámetros, un fragmento espurio y lleno de anacronismos atribuido a Galeno, lo considera autor de un *Sobre los principios*. Por su parte, Simplicio y Plutarco, si bien este último con dudas, coinciden en



atribuirle una *Astronomía náutica* que podría ser la misma obra que la Suda denomina *Sobre los fenómenos celestes*. Más cauto es Diógenes Laercio, que recoge la noticia de que escribió dos obras, *Acerca del solsticio y el equinoccio* (título también citado por la Suda), pero señala que, según otros, no escribió nada, por ser la *Astronomía náutica* obra de un tal Foco de Samos[13].

En contra de que hubiera escrito alguna obra, además del ya citado testimonio de Diógenes Laercio, se alinean las reticencias de Aristóteles al citarlo[14] y un pasaje de Temistio (*Discursos* 26, p. 383 Dindorf), que asegura que fue Anaximandro el primero que escribió un tratado sobre la naturaleza.

El hecho es que la tradición posterior se hace eco de ideas de Tales, que debieron de transmitirse de alguna manera. Uno de los fragmentos que se le atribuyen, que parece citado de forma literal, «todo está lleno de dioses» (*panta plere theon*)[15], tiene más bien el aspecto de una máxima, al estilo de las de los Siete Sabios, lo cual no tiene nada de extraño, dado que a Tales se le incluía entre ellos. La tradición parece que consistía en una serie de apotegmas y solo la presentación sistemática de Aristóteles, que introduce a Tales en común con Anaximandro y Anaxímenes, así como la tendencia antigua a relacionar las figuras literarias de una misma ciudad entre sí como maestro y discípulo, nos inducen a situar a Tales al mismo nivel que Anaximandro y Anaxímenes, que nos consta que fueron autores de pequeños tratados en prosa. En realidad, Tales parece más bien un precursor, más próximo a los modos de pensamiento y expresión de los Siete Sabios que a los de la ciencia milesia.

### **3.3. Anaximandro**

En el caso de Anaximandro, el panorama es algo más claro. Es evidente que escribió un libro: no solo conta-

mos con el testimonio antes citado de Temistio, sino también con la referencia a que Apolodoro, el cronógrafo, pudo acceder a una exposición compendiada de su doctrina[16]. Por otra parte, hay un testimonio de Heráclito bastante interesante (fr. 17 Marcovich = B 129 D.-K.) en que se habla de «escritos» en época de Pitágoras:

Pitágoras, hijo de Mnesarco, se dedicó a la indagación, de todos los hombres, el que más, y, tras haber seleccionado esos escritos, se hizo su propia sabiduría: mucho saber, malas artes.

Kahn (2003, 148) supone que entre estos escritos se encontraría el de Anaximandro. Pero el testimonio más probatorio de la existencia de un libro de Anaximandro es un fragmento de catálogo de la biblioteca del Gimnasio de Taormina, grabado en piedra (del siglo II a.C.), que recoge la indicación «Anaximandro hijo de Praxiades, milesio» lo que indica que un ejemplar del tratado del milesio figuraba en dicha biblioteca (Blanck 1997). Asimismo parece claro que también disponía de uno la biblioteca del Liceo, dado que Teofrasto critica, como veremos, su estilo, lo que indica que pudo leerlo. Por su parte, la Suda (s.v. *Anaximandros*, A 2 D.-K.) nos da la siguiente noticia:

Escribió *Acerca de la naturaleza*, *Recorrido de la tierra* (*ges periodos*), *Acerca de las estrellas fijas*, *Esfera* y otras cosas.

Parece claro que la Suda ha mezclado una referencia al mapa de la tierra confeccionado por Anaximandro — sentido en que hemos de tomar *ges periodos*[17]— y a una esfera, quizá celeste, con posibles títulos de obras. Pero ni siquiera estos son fiables. *Acerca de la naturaleza* (*Periphyseos*) era un «comodín» para designar los breves escritos comprensivos elaborados por los presocráticos sobre la naturaleza de las cosas. El otro título, así como la vaga referencia a más obras, recoge, probablemente, la tendencia de los alejandrinos a asignar, a falta de títu-

los originales, otros más o menos relacionados con los intereses o temas del autor, que corresponderían más bien a partes de una misma obra (Kirk-Raven 1974, 148; Guthrie 1962, 73 [1984, 79]).

En todo caso, hay un testimonio que parece aludir a las modestas dimensiones de su tratado: el ya citado de Diógenes Laercio 2.2: «hizo una exposición sumaria de sus opiniones». Tal «exposición sumaria» no era probablemente otra cosa que la obra original de Anaximandro que, por su brevedad y discontinuidad, parecía impropia de un tratado filosófico a ojos de sus especializados lectores de épocas posteriores (Kirk-Raven 1974, 148).

El contenido del libro es algo más difícil de determinar. Heidel (1921), que estudió detenidamente el tema, lo considera una historia y geografía universales «que se propone esbozar la historia de la vida del cosmos desde el momento en que surge de lo indefinido hasta la época del propio autor», a partir de su idea de que Anaximandro era más un geógrafo que un filósofo, apoyada en las tradiciones que le atribuyen un mapa, una esfera celeste o el uso del *gnomon*, así como la que lo sitúa al frente de la expedición a Apolonia, en el Mar Negro. Si bien hay que reconocer que a Aristóteles y su escuela no le interesarían las otras partes del libro y que, por tanto, sería verosímil que estas se hubieran perdido, me parece más prudente admitir, con Guthrie (1962, 75, 1984, 82), que tratar de llegar más allá en dirección opuesta es ir a contracorriente de los datos de que disponemos. Por ello, y mientras que no contemos con elementos de juicio que avalen lo contrario, hay que pensar que el tratadito de Anaximandro sería un discurso sobre la naturaleza de las cosas, en general. Y parece claro que este tipo de obra tuvo bastante éxito ya que, de una u otra forma, condiciona un tema, una estructura y un orden en la presenta-

ción de los eventos (origen último, desarrollo del cielo y la tierra, diversos fenómenos celestes y origen de los seres humanos) que serán seguidos por muchos autores posteriores (Kahn 2003, 146).

Teofrasto (fr. 226A Fortenbaugh = Anaximandro A 9 D.-K.), al citar el pasaje en el que Anaximandro explica «y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo», añade: «expresándose de este modo en términos demasiado poéticos». El discípulo de Aristóteles critica lo que le parece excesiva dependencia de la tradición poética en la fraseología de Anaximandro y, por tanto, falta de precisión y rigor. Que su impresión era bastante atinada es algo que, aun con las escasas citas textuales de que disponemos, podemos corroborar por algunos rasgos. En primer lugar, el propio término *apeiron* desarrolla un adjetivo y un concepto de amplia difusión en la épica, si bien con notables matices diferenciales[18]. En segundo lugar, otro de sus fragmentos verosímilmente literales[19] presenta una cláusula en quiasmo con una evidente unidad rítmica: «que rodea todo y todo lo gobierna» (*periechein hapanta kai panta kybernan*). En tercer lugar, contamos con la atribución al *apeiron* de un par de cualidades que, según Hipólito, eran la de ser «eterno y ajeno a la vejez» (*aidion kai agero*) y según Aristóteles, «inmortal e indestructible» (*athanaton kai anolethron*)[20]; para nuestro propósito, carece de importancia la cuestión de cuáles eran los términos exactos de la mención de Anaximandro, tema sobre el cual se han aventurado varias soluciones[21], pero el hecho es que tres de ellos están bien documentados en la épica y el cuarto aparece en el poema de Parménides y, con una leve diferencia formal, en la *Ilíada*[22], así que, en cualquier caso, Anaximandro habría empleado una fraseología épica. Por último, habría quizá otro rasgo «poético» en Anaximandro si, como

quiere West (1971, 83), hay que leer en la referencia de Hipólito «según la disposición de Tiempo» (personificado)[23].

### 3.4. Anaxímenes

Sobre la obra de Anaxímenes, no tenemos otra referencia aprovechable para un estudio literario que una de Diógenes Laercio (2.3= Anaxímenes A 1 D.-K.) que valora el estilo del filósofo: «usó una dicción jonia simple y concisa», lo que indica que el avance hacia una prosa científica había llegado más lejos que los «términos demasiado poéticos» de Anaximandro. El empleo de palabras como *chalaros* «laxo» (Anaxímenes B 1), que no está documentada en la poesía arcaica, sino que se usa o por escritores científicos o en un sentido vulgar[24], confirma esta impresión. Una novedad de Anaxímenes es, asimismo, su reutilización para nuevas necesidades de un recurso épico, el símil. De servir, como en la épica, para conferir mayor vivacidad a la descripción de la acción, el símil pasa a utilizarse en sus manos como «modelo a escala», más fácilmente comprensible, de realidades más complejas. Un ejemplo notable de este proceder es su famosa comparación del aire-alma del hombre y el aire-alma del mundo (Anaxímenes B 2):

Así como nuestra ánima, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo entero lo abarca un hálito, el aire.

Otro buen ejemplo, aunque no es una cita literal, sería el símil entre la rarefacción y la condensación del *Aer* y el aire que sale, caliente o frío, por la boca, según esté esta más abierta o más cerrada (Anaxímenes B 1).

### 3.5. Conclusiones sobre los milesios

Puede concluirse, respecto a los milesios, que Tales no escribió nada, sino que se mantuvo en la tradición apotegmática; que Anaximandro escribió una obra en prosa, breve y desmañada, sin el aparato de demostración y ar-

gumentación propio de los filósofos posteriores, lo que, unido a su fraseología y adherencias épicas, le confería a su tratado un colorido «demasiado poético» (en sentido peyorativo) para el paladar de la escuela de Aristóteles. Anaxímenes, por su parte, avanza en el proceso de independización de los modelos épicos. Si bien se sirve del símil como ayuda para la demostración, su filosofía de la observación directa en consonancia con la literatura propia de los logógrafos, lo lleva a un estilo semejante al de ellos, una prosa jonia precisa y sin grandes artificios literarios, científica y utilitaria.

Curiosamente, la tradición de la filosofía en prosa queda momentáneamente cortada. Corren nuevos vientos para la filosofía, diferentes del pragmatismo científico jonio y en otros ámbitos culturales, que harán buscar a los filósofos otros terrenos literarios.

## **4. La pervivencia de los modelos épicos**

### **4.1. La revisión del ideario épico**

Fuera del ámbito milesio se desarrolla un tipo de filosofía diferente, más separada de la investigación del mundo físico, aunque no ajena a ella. En parte se trata de una crítica directa de la ideología épica, centrada sobre todo en la imaginería divina, como es el caso de Jenófanes, y en parte, de una revisión de la concepción del mundo sobre la que se basaba la épica, pero dentro de los prototipos de la cultura oral, tendencia esta representada por Parménides y, sobre todo, por Empédocles. Los tres, sin embargo, continúan tratando temas acerca de la configuración de lo que después se llamaría habitualmente la *physis*. Merece la pena hacer un rápido balance de las aportaciones de estos tres filósofos a la literatura, dentro de la referida revisión del mundo épico.

### **4.2. Jenófanes**

Hasta tal extremo están implicadas en Jenófanes su condición de poeta y la de filósofo, que ha sido mucha la tinta consumida en defender que era solo o predominantemente lo uno o lo otro. Es evidente que el planteamiento obedece a un grave error de óptica: suponer que ser «filósofo» era tan diferente de ser «poeta» en esta época como en la nuestra; un error semejante al de discutir si Anaximandro era un filósofo o un geógrafo, porque confeccionó un mapa. Asimismo se pone de manifiesto que la extendida costumbre de concebir el pensamiento presocrático, en palabras de West (1971, 99), como «un bote gobernado por una sucesión de pilotos, cada uno de los cuales intentaba corregir los errores de su predecesor», desenfoca notablemente la realidad de los hechos.

Jenófanes se expresa en versos épicos en serie o en combinaciones con trímetros yámbicos —procedimiento no nuevo, como sabemos por la copa de Néstor de Pithecusas o por los testimonios y algún fragmento del *Margites*— en dísticos elegíacos. Su papel, declarado por él mismo, es el de un poeta errante que se comunicaba oralmente con sus oyentes (fr. 7 Gentili-Prato = B 8 Diels-Kranz):

Son ya sesenta y siete años

asendereando mi pensamiento por la tierra griega.

Como pone de manifiesto Havelock (1966, 51), la novedad es el uso de *phrontis*, «pensamiento», palabra más propia de un filósofo que de un poeta épico, si bien la consideración de «sabio» era también el timbre de gloria de un poeta. Asimismo es claro que Jenófanes cantaba sus propios poemas y no se trataba de un recitador de Homero como se decía con frecuencia.

Puede sorprendernos que Jenófanes usara el verso épico como medio de expresión. Los motivos no parecen

ser ni su incapacidad para escribir en prosa ni tampoco, primordialmente, el seguir una tradición (ello solo es una parte de sus motivaciones), ni tampoco el propuesto por Wright 1997: que a través de esta forma de expresión el filósofo hacía más accesibles sus novedosas doctrinas a la gente[25]. En su estudio sobre la cuestión, Granger (2007) esboza algunas causas que pueden explicar la elección del marco épico como vehículo de expresión por parte de Jenófanes:

1. Es un reformador consagrado a educar a los griegos sobre la naturaleza de la divinidad.

2. Los educadores «oficiales» eran Homero y Hesíodo, que componían en verso, y la instrucción de los jóvenes consistía en gran medida en memorizar sus poemas (Platón, partidario de una nueva *paideia*, propondrá eliminar a los poetas de su ciudad ideal gobernada por filósofos en la *República*).

3. El verso se memorizaba con mayor facilidad que la prosa.

5. El verso era interesante para la propagación pública, por su larga historia.

Señala, sin embargo, que el verso tenía en su contra que se asociaba a la apariencia de considerar que las Musas u otro agente sobrehumano era el garante de lo que se dice, mientras la prosa significaba una ruptura con la autoridad de las Musas y, por tanto, independencia intelectual. Jenófanes se esforzará por decirnos en verso que no es así.

Es dudoso que los fragmentos hexamétricos de Jenófanes pertenezcan a un *Peri physeos* «Acerca de la naturaleza» como se le atribuye —ya me he referido en § 3.3 a la escasa fiabilidad de este título—. Lo más probable es que se tratara de pequeños poemas separados que se ocupaban de cuestiones teológicas. Si hubiéramos de



buscar un tipo de composición parecido por su forma a estos poemas que suponemos, habríamos de pensar enseguida en los llamados *Himnos Homéricos*.

Por otra parte, debemos distinguir los poemas puramente hexamétricos de otras obras poéticas escritas por Jenófanes: las elegías. La elegía era el medio de difusión de reflexiones en un grupo reducido, la aristocracia, en el seno del banquete. En la elegía Jenófanes no se refiere a los temas épicos (los dioses, el mundo), sino más a los problemas del comportamiento humano, lo que podríamos considerar una incipiente ética; en ello se empareja con otros autores, como Solón.

Si analizamos los procedimientos de estilo de Jenófanes en los fragmentos conservados[26], se advierte que son los propios de la poesía. Por poner algunos ejemplos especialmente claros, encontramos «expresiones polares»: «un solo dios, entre hombres y dioses el más grande» (26 Gentili-Prato = B 23 Diels-Kranz), anáforas: «todo él ve, todo él entiende, todo él oye» (27 G.-P. = B 24 D.-K.), «fuente del agua es el mar, fuente del viento» (24 G.-P. = B 30 D.-K.), o fraseologías típicas como: «y es que claro, ningún hombre lo ha visto ni será conocedor de ello» (35 G.-P. = B 34 D.-K.).

Por el contrario, al menos en los fragmentos que conocemos, renuncia al riquísimo acervo de fórmulas épicas. La crítica al contenido épico se aplica también en verso, pero no totalmente en el verso tradicional, en su fraseología, que condiciona una concepción del mundo que Jenófanes discute. Pfeiffer (1968, 9), en una feliz comparación, señala cómo cada línea de los poemas de Jenófanes muestra cuán profundamente ha amado la gran poesía del pasado y cuán instruido estaba en su estilo y pensamiento, pero que, igual que Estesícoro hizo la *Palinodia* de su error «homérico», así Jenófanes atacó

vigorosamente a su ídolo. La distancia que hay entre Jenófanes y los milesios en cuanto a sus intenciones nos hace comprender mejor que el colofonio haya utilizado una forma literaria diferente.

### 4.3. Parménides

El caso de Parménides es mucho más difícil y por ello más interesante. Su obra está compuesta en hexámetros. Los comentaristas antiguos consideraron que utilizó la poesía como vehículo para evitar la prosa, lo cual le obligaba a plegarse a ficciones míticas y le confería cierta falta de claridad, pero que, con todo, no consiguió dar un aspecto poético, sino más bien prosaico, al conjunto de su obra[27]. Nosotros mismos podemos juzgar el poema con cierto conocimiento de causa, ya que conservamos probablemente un 90 % del texto de la primera parte, aunque poquísimo de la segunda, que al parecer contenía una cosmogonía de corte más tradicional. La primera parte se iniciaba por un proemio que se ha conservado completo, en el que el joven Parménides acompaña a las hijas del Sol en un viaje en carro para entrevistarse con una diosa innominada, que le revela una gran verdad y sus consecuencias: que hay «ser» y que «nada» no la hay y, por lo tanto, que «lo que es» posee una serie de notas características. Mientras que el viaje del proemio contiene una larga serie de elementos míticos tradicionales, la reflexión sobre las características de «lo que es» se desarrolla de acuerdo con un método deductivo muy riguroso y racional.

El aparente divorcio entre el proemio y el desarrollo racional sin precedentes de una deducción lógica acerca de todo lo que puede conocerse sobre lo que es partiendo de la premisa *esti* es una cuestión que merece una cierta atención.

Le debemos a Bowra (1937) un agudo análisis del método de composición e ideología subyacente al proemio del poeta. Señala Bowra las íntimas relaciones que unen a Parménides con un tipo de literatura considerable, pero desaparecida casi por completo, como son los poemas de descenso al Hades o de ascensiones al cielo. Pone asimismo de relieve que el tema del carro se encuentra ya en Teognis, Simónides, Empédocles, Baquílides, Quérilo de Samos y, en particular, Píndaro[28], con el que el proemio tiene también en común que el carro sea metafórico y no real, su paso a través de puertas abiertas y la atribución de sabiduría a los animales de tiro. La pregunta es si Píndaro imita a Parménides o, lo que Bowra cree más probable, ambos imitan a la misma fuente. Concluye Bowra que, como Hesíodo con las Musas del Helicón o Safo con Afrodita, Parménides aparece en una íntima relación con la divinidad.

Por su parte, Havelock (1966, 58) se pregunta si en Parménides la poesía es un embellecimiento externo que de hecho complica una tarea que podría haber acometido mejor en prosa o si, por el contrario, su estilo es funcional y acorde con el papel que el poeta representaba en la sociedad de su tiempo. Parménides repite oralmente lo que la diosa le dijo con fórmulas tradicionales de los aedos épicos y con vocabulario homérico, continuando así una tradición literaria aún viva. Hay incluso casos curiosos de adaptación de una fórmula: *allotrios phos*, que en *Ilíada* 5.214 significa «un hombre de otras tierras», aparece en Parménides B 14 como *allotrion phos*, con el sentido «luz ajena» y referido a la luna. Estos y otros casos inducen a Havelock (1966, 59-60) a concluir que la memoria del filósofo responde a controles acústicos, lo que indica que Parménides componía en el contexto de una cultura oral, cuya visión del mundo estaba ya provista por Homero y Hesíodo, por lo que su tarea era revisar

esta visión del mundo y la lengua que lo expresaba, pero en el marco de referencia ofrecido por los prototipos tradicionales.

Por su parte, Mourelatos (1970, 45-46) señala con razón que la pregunta «¿por qué poesía» no debe siquiera hacerse, dado que el logos en prosa no sería una opción viva para alguien que se sitúa en las coordenadas ideológicas del autor, un poeta que usa el vocabulario, estructuras y sistemas de la tradición poética como modelo, que tiene un concepto del conocimiento basado en la analogía con la pesquisa y el viaje; que concibe el error como descarriarse de un camino y cuya concepción de necesidad lógico-metafísica estaba en trance de ser formulada sobre el modelo del tema de la compulsión del Hado. Mourelatos lleva a cabo para ello una comparación minuciosa de los versos de Parménides con modelos de Homero, Hesíodo y los *Himnos homéricos* en busca de claves para comprender la sintaxis y semántica de su poema, el sentido preciso de sus metáforas e imágenes y su contexto amplio. Señala, además, que la topografía y la identidad de la diosa son de una buscada ambigüedad.

Couloubaritsis (1986, 80ss.) clasifica las explicaciones del proemio en cuatro grupos: literales, religiosas, alegóricas y racionalistas. La primera posibilidad se niega por sí misma; nadie puede creer hoy que el filósofo viajara a otro mundo; aunque trabajos como Kingsley 1999 y Gemelli Marciano 2008 tiendan a desdibujar la caracterización de Parménides como filósofo y a postular que el poema describe experiencias propias de un círculo místico y de una *performance* mágica. El proemio tampoco es alegórico (*pace* Bowra 1953). Cada personaje, acción o escenario no significan otra cosa, sino que son lo que se dice que son, aunque evoquen todo un conjunto de connotaciones culturales que los contemporáneos de Par-

ménides podían percibir. Lo religioso no estaría reñido con lo racional.

Por mi parte, he intentado señalar en un par de trabajos que, a las conexiones, literarias y de contenido entre Parménides y la tradición homérica y hesiódica deben añadirse influjos, no menos importantes, de la tradición de los misterios, en especial, la órfica. En Bernabé 2004a, 129-136 se señala una serie de paralelos entre la poesía órfica y el poema del filósofo de Elea y en un trabajo posterior (Bernabé en prensa) se lleva a cabo un análisis detenido del proemio y sus modelos literarios y religiosos. Respecto al uso de una imaginería poética (que es sin duda tradicional), se concluye que el proemio no la utiliza como una opción o una estrategia deliberada, sino que sería el producto de una elaboración literaria del acceso a una gran verdad que el autor interpreta como una revelación religiosa, probablemente porque estaba persuadido, de forma parecida a cómo el aedo lo está, de que las historias que transmite le vienen de fuera, de que el conocimiento que se proponía transmitir estaba por encima de los conocimientos a los que hubiera podido llegar por su propia reflexión y de los que habían expresado otros filósofos. Sin embargo, Parménides tampoco parece creer que el acceso a esta verdad hubiera sido posible sin intervención de aquella en absoluto. Por eso renuncia a la tradicional invocación a una Musa. A diferencia de esta, que se limita a inspirar al aedo para que repita su mensaje, la diosa en muchas partes de su discurso le propone al filósofo discutir o razonar lo que dice: así, propone en B 6.2: «te exhorto a que medites sobre ello», e insta en B 7.5: «discierne con la razón la prueba muy argumentada». Expresiones de este tipo implican que considera a su oyente dotado de capacidad para discernir.

Desde las coordenadas ideológicas de la religión de su época y de su entorno, el filósofo de Elea debía de situar la revelación en el ámbito de las verdades eternas, el superior conocimiento de la divinidad y, dado que el espacio en que la verdad divina se transmite a los seres humanos es el de los misterios, el espacio iniciático, entre nuestro mundo y el Más Allá, entre lo humano y lo divino, entre la vida y la muerte, es allí donde Parménides sitúa el mensaje de la diosa. Así pues, reelabora la tradición para configurar su propio escenario y en esta reelaboración los aportes literarios e ideológicos del orfismo son, al menos, tan significativos como los de Homero o Hesíodo. Parménides crea, así, un escenario rico en significación, no filosófico desde una perspectiva moderna, pero de enorme capacidad de evocación poética, para situar ese conocimiento sobrehumano donde debía estar en su tiempo y en sus coordenadas ideológicas: fuera del mundo. Como haría después Platón en sus descripciones del Más Allá, Parménides pone la imaginería tradicional al servicio de sus propios intereses filosóficos, religiosos y literarios, creando un escenario que tiene el aroma, el sonido, de los que presentaba la tradición, pero que es profundamente original, como el mensaje que en él se transmite.

Por último, conviene señalar que, si bien el filósofo se concibe como inspirado y permanece fiel en muchos aspectos a la tradición poética oral, el poema de Parménides se aparta de los planteamientos de la épica en un rasgo fundamental: la utilización en el curso de la revelación de la diosa, de una forma de razonamiento totalmente nueva, basada en el desarrollo de una premisa fundamental, *esti*, y en la imposibilidad de la contradicción, que le lleva a buscar una coherencia tan absoluta que su discurso podría comenzarse indistintamente por

cualquier punto (B 5). Sobre los aspectos lingüísticos que se muestran en sus formulaciones, cf. cap. 4 § 9.

#### 4.4. Empédocles

El tercer filósofo que cabe encuadrar entre los que se mueven en el ámbito de los modelos épicos es Empédocles. Explicar las razones del uso de la poesía por su parte es más sencillo, dado que contaba con el precedente de Parménides. Sin embargo, merece la pena profundizar algo más en la caracterización de Empédocles como poeta. Para penetrar en ella voy a comenzar por unos testimonios de Aristóteles. En el tratado *Acerca de los poetas* (fr. 20 Rose) dice:

Empédocles era un poeta a la manera de Homero, hábil en la dicción, que empleaba metáforas y usaba recursos acertados para la poesía.

Por el contrario, en otro lugar (*Poética* 1447b 17)[29] pone de relieve que:

Nada tienen en común Homero y Empédocles, salvo el metro. Por ello es justo llamar al uno poeta y al otro estudioso de la naturaleza (*physikos*), más que poeta.

Está claro que ya Aristóteles está trazando barreras entre poesía y filosofía, en este caso por la consideración de los contenidos, y parece negar la posibilidad de que un filósofo pudiera ser, a la vez, poeta. Es más, cuando Empédocles hace uso de una metáfora, le parece al Estagirita que ello es válido para la poesía, pero no para el estudio de la naturaleza (*Meteorológicos* 357a 24):

De modo semejante, sería ridículo si uno, tras haber dicho que el mar es «sudor de la tierra», cree que ha dicho algo claro, como Empédocles. Pues al haber hablado así, tal vez se habrá expresado de forma adecuada para la poesía (pues la metáfora es poética), pero no adecuada para el conocimiento de la naturaleza.

El hecho es que, además de filósofo, Empédocles es un consumado poeta, como ya señaló Kranz (1924). Bollack (1965) analiza en profundidad el abundante uso que hace de formulas homéricas sin apenas variación y de otros recursos típicamente épicos, como la digresión y vueltas atrás para dramatizar la exposición o la repetición de series de palabras para dar mayor solidez a la estructura del poema. También en Empédocles es observable el uso de la expresión *allotrion phos* con el valor de «luz ajena», referida a la luna (fr. 39 Wright = B 45 D.-K.), por lo que cabría señalar bien que también Empédocles utiliza sus fórmulas sometidas a un control oral, bien, lo que me parece más probable, que Empédocles se basa en su uso por Parménides (B 14, cf. § 4.3). En efecto, ya Teofrasto, en Diógenes Laercio 8.55 (fr. 227B Fortenbaugh), considera a Empédocles imitador del eléata, opinión que podemos confirmar por los fragmentos que de él nos han quedado (cf. Kahn 2003, 158, Trépanier 2004, 129-144). Así, Kirk y Raven (1974, 451-454) ponen de manifiesto la sumisión consciente y deliberada de Empédocles a Parménides, que se evidencia en especial en algunos fragmentos concretos, por ejemplo, Empédocles frs. 104 y 9 Wright (B 11-12 D.-K.) con Parménides B 8.16-21 y Empédocles fr. 10 Wright (B 13-14 D.-K.) con Parménides B 8.22-25, mientras que Bowra (1937 [1953, 42]) señala la aparición del tema del carro que aparece en el proemio parmenídeo en Empédocles (fr. 2.5 Wright = B 3.5 D.-K.). Por su parte, Riedweg (1995) y Megino (2005 y 2008) han señalado diversos influjos órficos en el filósofo.

Empédocles es un poeta de más altura que Parménides, como ya Cicerón reconocía (*Academia primaria* 2.23.74). Frente a la magra dialéctica del filósofo de Elea, Empédocles hace uso de todos los recursos de un arte que domina y del que se sabe buen conocedor (cf. Bollack 1965, 287ss.): el gusto por la palabra rica, el término raro,



la composición sabia, la polionimia. Es, por ejemplo, destacable la multiplicidad de términos para designar el principio del Amor: *Philotes*, *Philie*, *Kypris*, *Aphrodite*, *Storge*, *Gethosyne*. También destaca su gusto por la ambigüedad, del que es un ejemplo notable la utilización de una palabra *monie* casi *hápax* que puede relacionarse con *monos* «único» y significar «soledad, condición de ser único», o con *meno* y tener el sentido «inmovilidad» (cf. cap. 4 § 5).

A todos estos recursos cabe añadir aún la etimología al modo tradicional, los símiles o repeticiones de líneas o frases enteras en nuevos contextos, si bien con un nuevo propósito, la explicación consciente de su método y una intención didáctica de facilitar el aprendizaje.

En cuanto a la conformación de su obra, disponemos de noticias antiguas bastante contradictorias. Diógenes Laercio (8.77) le atribuye un *Acerca de la naturaleza* (*Peri physeos*) y unas *Purificaciones* (*Katharmoi*), con un total de unos cinco mil versos, a más de un *Discurso médico* (*Iatrikos logos*), de seiscientos. La Suda lo considera autor de unas *Cuestiones naturales* (*Physika*) en dos libros, de una extensión de unos dos mil versos, y unas *Cuestiones médicas* (*Iatrika*) en prosa, mientras que Tzetzes cita como perteneciente al libro tercero de los *Physika* un verso de los *Katharmoi*.

Acabó de complicar la cuestión la aparición del *Papiro de Estrasburgo*. Sus editores (Martin - Primavesi 1999) habían conseguido reconstruir parte de una edición antigua en papiro del *Peri physeos* de Empédocles en la que, dentro del nuevo texto, se hallaban algunos pasajes ya conocidos, parte de los cuales se habían atribuido a los *Katharmoi*.

Ello resucitó la polémica acerca de si se debía reconstruir uno o dos poemas de Empédocles. No es este el lu-

gar de discutir las múltiples opiniones que se han dado sobre el particular (me limito a remitir a Trépanier 2004 para una propuesta unitaria, con estado de cuestión sobre las anteriores).

La obra de Empédocles, epopeya narrativa y didáctica, transida del pensamiento parmenídeo, pero potenciado por la visionaria sabiduría de su autor, continúa y desarrolla hasta sus últimos límites las posibilidades del poema didáctico tradicional.

#### **4.5. Balance sobre la pervivencia de modelos épicos**

Al término del análisis de las aportaciones de Jenófanes, Parménides y Empédocles, vemos cómo partir de una tradición que tiene sus raíces en Hesíodo (cf. Diógenes Laercio 9.22) y en la poesía órfica, una serie de filósofos fue avanzando en la racionalización de los contenidos, a través de los recursos de la épica, y elevaron el género hasta su propia negación; hasta hacerlo irreconocible a los propios griegos, poniendo claramente de manifiesto la gran distancia que mediaba ya entre la vieja épica y la nueva filosofía. A partir de entonces, salvo algún poema de época helenística, como el de Arato — dentro de la tendencia de su tiempo a resucitar el viejo género literario de la épica— y, ya en el ámbito latino, el *De rerum natura* de Lucrecio, será este un camino prácticamente cerrado para la filosofía.

### **5. El desarrollo de la tradición gnómica**

#### **5.1. El problema de Heráclito**

Examinados ya dos de los senderos por los que se encaminaron los primeros filósofos a la hora de verter sus ideas en una forma literaria, el pequeño tratado en prosa, destinado a su lectura y comentario oral, y el poema didáctico en hexámetros, nos quedan por analizar otros desarrollos. En este punto ocupa una posición capital la

figura de Heráclito de Éfeso, que constituye probablemente el problema más debatido entre los que se plantean desde nuestra perspectiva. Las dificultades que rodean la producción heraclíteica en este terreno son sobre todo dos: cuál era la naturaleza del libro de Heráclito, si es que llegó alguna vez a escribir uno, y cuál era la función de su estilo, famoso por su dificultad.

## 5.2. El libro de Heráclito

El problema de la existencia y naturaleza del libro de Heráclito ha suscitado una compleja discusión que solo puede recogerse aquí en sus líneas maestras. De las referencias antiguas a su obra son particularmente importantes un testimonio de Aristóteles y dos de Diógenes Laercio.

El testimonio de Aristóteles (*Retórica* 1407b = Heráclito A 4) se refiere a las dificultades de puntuar su texto:

Cuesta trabajo puntuar el texto de Heráclito porque no está claro si una palabra va con lo que le precede o con lo que le sigue, como ocurre ya en el propio comienzo de su tratado (*syggramma*), pues dice: «de este *logos* que existe siempre desconocedores resultan los hombres»; en efecto, no está claro con cuál de los dos va «siempre».

Como señala el Estagirita, la frase varía de sentido, según la puntuación. Si se lee «de este *logos*, que existe siempre», el adverbio se referiría a la existencia eterna del *logos*, pero si se lee «de este *logos*, que existe (e.d., que es real), siempre desconocedores...», se referiría a la eterna ignorancia humana con respecto a la existencia del *logos*. Lo más probable es que la ambigüedad fuera buscada por Heráclito.

Por su parte, Diógenes Laercio califica la obra de Heráclito como un tratado (*syggramma* 9.1) o como *to pheromenon autou biblion* (9.5), lo que puede traducirse, bien como «el libro que circula como suyo» o «el libro suyo que está en circulación».

La existencia antigua del libro de Heráclito fue negada por Diels y Kranz (1954, I, 140 n.), que consideran que un libro del filósofo no fue compilado hasta época alejandrina, y Kirk y Raven (1974, 262s.), sobre la base de que casi todos los fragmentos tienen la apariencia de ser declaraciones aisladas, apotegmas orales, más que partes de un tratado. Según estos últimos autores, es verosímil que en época algo posterior, el autor se hiciera una colección de las sentencias, para la que habría compuesto un prólogo especial, el fr. 1.

En cambio la existencia antigua del libro fue defendida desde distintos frentes. Gigon (1935, 8) ve en el estilo del fr. 1 rasgos inequívocos de un proemio formal y señala que varios autores antiguos escribieron comentarios al libro de Heráclito. Deichgräber (1938-1939, 20) pone de manifiesto que no tenemos la mínima noticia de un posible *florilegium* como fuente de los fragmentos existentes y duda de que la obra del efesio hubiera sido tan extensa como para crear la necesidad de una antología, de modo que el libro debía ser antiguo. Por su parte, Regenbogen (1955, 310) señala que Platón y Aristóteles tuvieron en las manos el libro completo y West (1971, 113 n.) argumenta que también tienen carácter gnómico muchos pasajes de Eurípides que evidentemente formaban parte de obras. Son también muy concluyentes las defensas de Marcovich (1965, 257ss.), Mondolfo y Tarán (1972), quienes, además de recoger muchas noticias antiguas, dan argumentos a favor de la existencia del libro: su lenguaje poético elaborado, su inmediata repercusión, reconocible en autores contemporáneos, y la tradición de la ofrenda votiva en el templo de Éfeso (Diógenes Laercio 9.6). Lo que sí niega Marcovich es la división en tres libros que le atribuye Diógenes Laercio (9.5), que procede probablemente de una edición estoica, que existía en época de Hipólito (*Refutación de las herejías* 9.10.8).

Aceptado que escribió un libro, lo difícil es hacerse una idea de su configuración. Los intentos de ordenar los fragmentos han sido múltiples[30], pero, salvo la posición del fragmento B 1, que es sin duda el primero, no hay el menor acuerdo. De ahí la decisión de Diels y Kranz de ordenar los demás en orden alfabético del autor que los transmite. El problema no es que sea difícil ordenar los fragmentos en secuencias plausibles; lo peor es que puede hacerse de mil maneras.

Esta circunstancia tiene una razón de ser. En cierto modo, la separación entre las posturas de los partidarios de una tradición oral y los partidarios de que Heráclito escribió un libro no es insalvable. Es probable que el pensamiento de Heráclito se pusiera por escrito en su época, pero no debemos olvidar lo que era entonces un libro, tema al que ya me he referido antes. No servía para ser leído individualmente y en voz baja, sino que se escribía para fijar un texto que luego se repetirá oralmente en voz alta, y que debe conservarse en la memoria del que lo oye y no dispone de un ejemplar. El estilo de Heráclito, como se verá con mayor detenimiento luego, nació y se configuró para la repetición oral y esta era su difusión normal. Su ofrenda al templo no se debe a que se deseaba hacer el escrito accesible solo a iniciados, como pretendía Taciano (*Contra los griegos* 3), ni a una disposición testamentaria, como postularon Schmidt y Stählin (1929, 747 n. 1), sino para asegurar su conservación y utilización (Zeller-Mondolfo 1961, 12) a más de para darle un carácter de «sacro discurso» como los órficos y pitagóricos, como señala Mondolfo (en Mondolfo-Tarán 1972, 27). Pero con todo, aun puesto por escrito, el estilo es conciso, cortante, deliberadamente ambiguo y es probable que sus sentencias fueran indiferentes a la ordenación aunque por fuerza tuvieran que aparecer en el libro en un determinado orden. Los aforismos tienen

vida propia, son completos en sí mismos, y su reordenación es posible en todo momento. Se trata de elementos separables en sí, no separados por un compilador de un conjunto más elaborado sintácticamente. Como señala Havelock (1966, 55s.), la clave para interpretar la situación del filósofo es no pensar en la existencia del libro, sino en la forma oral que su doctrina presentó en su origen. Ello nos lleva al segundo problema que aquí hemos planteado.

### **5.3. Breve análisis del estilo de Heráclito: su función**

Heráclito se expresó, pues, en declaraciones orales, expuestas en forma concisa fáciles de recordar. Algunas características de su estilo fueron puestas de manifiesto en un interesante estudio de Marcovich[31]; son, en esquema, las siguientes:

a) Uso de comparaciones (en 11 de 99 fragmentos, esto es, uno de cada nueve) para aclarar las complejidades de su doctrina.

b) Peso del elemento tradicional, e incluso folklórico (37 casos). Como ejemplos pueden citarse el motivo de la sabiduría divina y la ignorancia humana (fr. 90-93 Marcovich = B 78, 102, 79, 52 D.-K.) o las medidas del sol (fr. 52 Marcovich = B 94 D.-K.). Especialmente significativo es el uso de adagios populares: «si uno no espera lo inesperado no lo hallará» (B 18 D.-K., cf. Arquíloco 122.1 West), el acertijo de Homero y los piojos (fr. 21 Marcovich = B 56 D.-K.)[32]. Incluso pueden hallarse en los fragmentos fórmulas métricas, épicas y yambográficas. Por su parte, Casadesús (2009) ha estudiado la transposición del vocabulario épico en Heráclito.

c) Empleo de la paradoja con diversas funciones, bien como fenómeno objetivo, debido al carácter del *logos* y las leyes universales sobre la coincidencia de opuestos,

bien como fenómeno objetivo por otras razones —como por ejemplo, en la mención de que es en el cambio donde halla (¿el fuego?) su reposo (fr. 56 Marcovich = B 84a D.-K.—, bien debida a la ignorancia: «Pues, aunque todo acontece de acuerdo con esta palabra, se asemejan a inexpertos» (fr. 1 Marcovich = B 1 D.-K.).

Aún se pueden añadir otras: por ejemplo, una completísima utilización de las expresiones polares, como «y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos» (fr. 73 Marcovich = B 63 D.-K.) y del oxímoron, como «estando aquí, están ausentes» (fr. 2 Marcovich = B 34 D.-K.) — ambos recursos han sido estudiados por Bernabé 2009 —; o la tendencia a reforzar las significaciones subyacentes por juegos de palabras y etimológicos, como: «En el arco, el nombre, vida, la acción, muerte» (fr. 39 Marcovich = B 48 D.-K.), basado en la semejanza de la palabra para el arco y para la vida (*bios*, con una simple diferencia de acento). Kirk y Raven (1974, 300) ponen de relieve las relaciones de este factor con el estilo coral de Esquilo, especialmente en la *Oresteia*.

Cabe preguntarse cuál es la motivación de tal estilo, dado que ya los propios griegos lo entendían más bien poco. De ahí las aseveraciones de Timón de Fliunte (en Diógenes Laercio 9.6), que lo llama «recitador de enigmas» (*ainiktes*), de Aristóteles (*Acerca del mundo* 396b 6), que lo califica de «oscuro» (*skoteinos*), o de Teofrasto fr. 233 Fortenbaugh (= Diógenes Laercio 9.6) que, de un modo mucho más radical, asevera «por causa de su melancolía, escribe unas cosas a medias, otras inconsistentes».

Pero la afirmación más peregrina es aquella de la que se hace eco Diógenes Laercio (9.6), según la cual Heráclito escribió su obra de un modo un tanto oscuro intencionadamente: «Para que solo los que pueden accedieran a él y no fuera fácil de entender para la gente corriente»,

expresión en la que no está claro si «los que pueden» (*dynamenoi*) se refiere a «los capaces de entenderlo» o a «los influyentes», es decir, los nobles.

Diels (1909, IVss.) y Burnet (1930 cap. LXIV) situaron la cuestión en su verdadero marco de referencia. La expresión ambigua y oscura es una característica de su época —presente también, por ejemplo, en Píndaro o en Esquilo— muy influida por el renacimiento religioso y la solemnidad del momento histórico que les tocó vivir. Heráclito se siente iluminado, en posesión de la verdad absoluta, y ello le lleva a utilizar un estilo profético, más que dialéctico. Habla como inspirado, como la Sibila cuyas respuestas son también paradójicas y ambiguas. Así se comprende su referencia a los oráculos en el fragmento 14 Marcovich (B 93 D.-K.):

El soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino da señales.

Es un estilo sin duda difícil, que obliga al oyente a un esfuerzo semejante al del buscador de oro (fr. 10 Marcovich = B 22 D.-K.). De ahí la dificultad de puntuar su texto que señala Aristóteles y que, como dice Mondolfo (1972, 69), no se debe a ambigüedad, sino a laconismo, que confería vigor lapidario a la expresión y permitía a una misma palabra una doble relación, con el discurso precedente y con el siguiente.

Havelock (1966, 55) sitúa las cosas en otro plano. Para él, se trata de una forma de expresión, apta también para la tradición oral y opuesta a la exposición en hexámetros de la que otros, como Parménides, se siguieron sirviendo. Según él, estas fórmulas rítmicas para memorización oral solo tienen remoto parangón con otro tratado científico oral, la gramática india de Pāṇini; son fórmulas verbales, casi algebraicas (Havelock analiza por-



menorizadamente algunos ejemplos), opuestas a los versos épicos, series narrativas métricamente marcadas.

Creo que Havelock exagera. Los antecedentes del aforismo no son exclusivamente hexamétricos. Hay que contar con las máximas de los Siete Sabios y con Pitágoras, al que voy a referirme enseguida. Precisamente los rasgos que Havelock señala en el estilo de Heráclito: «sin tiempo, no-particular y comprensivo», son propios de la antigua máxima. Heráclito, en suma, ha profundizado y dado más contenido a la *gnome* tradicional y a la respuesta oracular.

En otro lugar (Bernabé 2009) he señalado cómo diversos recursos le permiten al filósofo poner de relieve profundas conexiones entre la lengua y la realidad y cómo el lenguaje debe ser correctamente observado y entendido para descubrir en él las claves de la realidad.

#### **5.4. Los pitagóricos**

La referencia a los pitagóricos ha de ser necesariamente breve, ya que son obvias las razones que hacen difícil el análisis de los seguidores del filósofo de Samos (expuestas por Guthrie 1962, 148ss.) en el terreno que estudiamos. En primer lugar, la continuidad de la escuela y el prurito de los seguidores de prestigiar sus propias ideas atribuyéndoselas al maestro hacen difícil o casi imposible determinar una paternidad individualizada de los diferentes principios que la configuran. En segundo lugar solo quedan miserables ruinas de los escritos de los primeros pitagóricos. En tercer lugar, la propia naturaleza de la escuela, organizada en régimen de comunidad, sobre los modelos de la «hermandad» (*hetaireia*) o la «cofradía» (*thiasos*), en torno a la figura de un maestro religioso, filósofo y político a la vez, produce dos consecuencias que nos vedan cualquier afirmación medianamente segura sobre la forma literaria de estas primeras

especulaciones: el secreto exigido a los iniciados y la carencia de fuentes contemporáneas.

Únicamente podemos expresar un juicio sobre las enseñanzas que se nos transmitieron en forma de máximas o acertijos (las llamadas tradicionalmente *akousmata* o *symbola*), la mayoría de las cuales expresaban tabúes religiosos y supersticiones. Si bien no es factible controlar cuáles procedían del propio Pitágoras y cuáles no, hemos de admitir con Burkert (1972, 166ss.) que su carácter general no puede haber cambiado gran cosa. Asimismo, West (1971, 217 n. 5) ha puesto de manifiesto que muchos de los preceptos pitagóricos coinciden con algunos de los que ya aparecían en *Trabajos y Días* de Hesíodo. En este tipo de sentencias, por tanto, los pitagóricos se mantienen dentro de la más antigua tradición gnómica, si bien comienza a apuntar una coherencia entre las diferentes proposiciones, que solo son comprensibles como alusiones a un sistema más amplio (West 1971, 215). Por lo demás, en su producción de tratados, los pitagóricos siguen las líneas generales que trataré *infra* (§ 8) a propósito del desarrollo del tratado en prosa.

## **6. Una situación peculiar: Epicarmo**

Como una nueva muestra de la variedad de formas en las que podía verse la filosofía en Grecia, hay que citar a Epicarmo. No es exactamente un filósofo, pero el gran artífice de la comedia siciliana daba cabida en su obra, entre otros elementos, a los problemas filosóficos de su tiempo, sobre todo, al pensamiento de Heráclito de Éfeso. A lo que sabemos —no quiero entrar aquí en las grandes dudas que entraña la tradición de los fragmentos de Epicarmo, muchos de los cuales parecen ser espurios—, otro elemento fundamental era la máxima, dentro de la ya aludida y siempre viva tradición gnómica. Ambas características: la admisión de problemas filosó-

ficos en el teatro y el gran papel representado por la máxima, están presentes en Eurípides, sin que nadie haya pensado nunca en que se trate de un filósofo. Sin embargo, hay fundadas razones para incluir a Epicarmo en este panorama: su antigüedad, en un momento de menor especialización de géneros y temas, y su carácter modélico para ejemplificar la versatilidad inicial de la filosofía, pero sobre todo, la tradición que lo señala como un elemento fundamental en la configuración del diálogo platónico, encarnada ya por Alcimo, según nos cuenta Diógenes Laercio (3.9):

Pues (Platón) ha aprovechado muchas ideas de Epicarmo, el comediógrafo, tras haber reescrito la mayoría de ellas, como dice Alcimo en su escrito contra Amintas.

Esta apreciación puede verse confirmada por el entusiasmo que el poeta despertaba en el filósofo (cf. Platón *Teéteto* 152e), aunque también podemos pensar que este fue el que motivó la tradición de un aprovechamiento platónico de sus ideas. La escasa fiabilidad de los fragmentos conservados de Epicarmo impiden avanzar gran cosa en este sentido. Una edición con traducción española de los fragmentos de Epicarmo puede leerse en Rodríguez-Noriega Guillén 1996; sobre su valor filosófico, cf. Álvarez Salas 2007.

## **7. Un segundo caso peculiar, el *Papiro de Derveni***

Aún más extraña desde nuestro punto de vista es la situación del texto contenido en el *Papiro de Derveni*. Su autor toma como base un poema atribuido a Orfeo para comentarlo desde un punto de vista filosófico. De acuerdo con su método, que combina la etimología, la simbología y la interpretación naturalista, la teogonía órfica se convierte en una cosmogonía de corte presocrático. Con todo, su autor asegura que lo que está diciendo no es más que el auténtico sentido que Orfeo quiso dar a su poema,

encubriendo deliberadamente su relato en la expresión mítica y el lenguaje épico. Añadimos, por tanto, al repertorio de formas posibles de transmitir filosofía por parte de los presocráticos el comentario filosófico en prosa de versos. En el cap. 7 puede leerse una introducción al *Papiro de Derveni* y una traducción del texto completo, acompañada de una reconstrucción del poema teogónico objeto de comentario. La forma en que el comentarista construye su cosmogonía en su comentario será objeto de análisis específico en el cap. 8.

## **8. La primacía del tratado en prosa**

### **8.1. Factores del predominio del tratado en prosa**

En un proceso lento, pero irreversible, y sobre todo desde mediados del siglo V a.C. y en Atenas, el tratado en prosa va a pasar a convertirse en el vehículo casi exclusivo de la filosofía de la época. En la configuración y en el éxito de esta forma de expresión influyeron una serie de factores de diverso tipo que, pese a tratarse de hechos bien conocidos y repetidamente estudiados, merece la pena reseñar aquí aunque sea de forma breve, para completar el cuadro que venimos trazando.

Un primer elemento de reflexión lo suscita el hecho de que los eléatas seguidores de Parménides no utilizaran el verso como forma de expresión a la manera en que lo había hecho el maestro. La razón es probablemente un nuevo tipo de actitud. Tras difusión del poema de Parménides, presentado como una revelación de la diosa, se suscitaron las controversias y las críticas sobre su contenido, que requieren nuevos argumentos, nuevas demostraciones, nuevas formas de discusión, para los que el uso de la prosa era mucho más adecuado. Una vez que se había descendido del terreno de la revelación divina al sin duda más prosaico de la discusión y el razonamiento humanos, la difusión en prosa fue la predominante en

los años siguientes a Parménides y la que condicionó la búsqueda y elaboración de unos moldes más aptos para la filosofía.

En otros casos, el uso del verso en pequeños tratados antiguos, totalmente desacralizados, se habría debido a la necesidad de facilitar la memorización en tratados cuando la forma de comunicación era oral, Kahn (2003, 148s.) menciona tratados como la *Descripción de la tierra* atribuida a Hesíodo, o la citada *Astronomía náutica* atribuida a Tales o a Foco de Samos, que pudieron ser antecedentes del tratado en prosa. Pero después se registra una transformación progresiva de la forma de comunicación entre el filósofo y la sociedad, debida al nuevo auge alcanzado por el libro (cf. Turner 1952; Pfeiffer 1968, <sup>1</sup>, 17ss.) que, de ser un instrumento de memorización que no sustituía la comunicación oral, pasa a convertirse en un vehículo directo, merced al desarrollo de su edición y comercialización, que lleva consigo la aparición de las primeras bibliotecas, como la que se cuenta que poseía Eurípides (Gelio *Noches áticas* 15.20.5, quien cita como fuente a Filócoro F 219 Jacoby). Un testimonio de la nueva forma de utilización puede ser la referencia de Diógenes Laercio (8.84) a la compra de un libro de Filolao por Platón, frente a la antigua usanza, representada por el recuerdo platónico de la lectura del libro de Zenón ante un grupo de amigos (Platón *Parménides* 127a). Como señala Turner (1952, 4), antes del auge de los libros, las obras en prosa se caracterizaban por estar escritas, en palabras de Wolf Aly, «en estilo de infinita renuncia», con escaso uso de los recursos de expresión, frente al poema en verso, que era el medio aceptado para un producto literario que agradara los oídos. Pero el aumento de libros provoca que la prosa sea mejor valorada, lo que implica que se estudien y desarrollen sus posibilidades.

Tal investigación sobre los recursos de la prosa corre pareja con el desarrollo de la retórica, fomentado a su vez por las condiciones creadas por el asentamiento del régimen democrático. Ello trae consigo el interés por atraer al oyente o al lector, en el aspecto formal, a las variaciones de ritmo y nuevos recursos expresivos de la prosa, y en el del contenido, hacia la riqueza de la argumentación, la construcción lógica y la capacidad de convicción del discurso. Las referencias de Platón (*Fedro* 266dss.) a las teorías retóricas de su época ponen de relieve en qué medida se analizan y desarrollan las posibilidades del discurso en prosa. Paralelamente, el progreso de la gramática trae consigo el interés por el sentido de las palabras, lo que obliga a una actitud crítica de los filósofos y a la necesidad de aclarar el sentido en que se usan los diferentes términos o a evitar ambigüedades, todo lo cual será propio de la filosofía posterior pero habría sido inconcebible antes, cuando lo que se admiraba era precisamente lo contrario, el uso de la palabra ambigua, pregnante, con connotaciones múltiples.

El tratado en prosa no era nuevo. Ya hemos visto que fue el vehículo de expresión de Anaximandro y Anaxímenes y que varios tipos de monografías debían ser conocidas en época de Pericles. Pero en su mayoría se trataba de libros técnicos, sobre geometría aplicada, sobre construcción o sobre aspectos concretos, de los que en la mayoría de los casos no conocemos más que el nombre, como es el caso del *Acerca del coro*, de Sófocles, del libro de Agatarco, sobre la pinturas de escenas, del de Ictino, sobre el Partenón, o del de Policleto, sobre la simetría del cuerpo humano[33]. Hemos de suponer que los más antiguos tratados estarían escritos en una prosa muy simple, no muy diferente de aquella en la que estaban redactadas las primeras leyes, pero posteriormente fueron adquiriendo mayor calidad literaria, hasta desem-

bocar en obras tan cumplidas como los tratados hipocráticos, algunos de los cuales se remontan al siglo v a.C. Escritos de este tipo no dejarían de tener su influencia en la configuración del tratado filosófico en prosa.

Sobre esta prosa científica era ya más escaso el influjo de la poesía, pero no así el de otro género tradicional, que va a verse remodelado: la máxima. Su concreción, cargada de sentido, que en origen derivaba de las necesidades de la transmisión oral, la hace situarse ahora en primera línea, como principal elemento de composición de la expresión filosófica, tras su potenciación por Heráclito. Havelock (1966, 57) señala cómo fue en efecto Heráclito el que ofreció el prototipo que habría de seguirse en la primera prosa filosófica, a juzgar por los fragmentos de que disponemos de Zenón, Meliso, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, si bien la interrelación entre las diferentes sentencias fue creando poco a poco una ruptura en la autonomía del aforismo en beneficio de la trabazón sintáctica. Vemos por tanto cómo, al enriquecerse los contenidos del pensamiento filosófico, la máxima se hace insuficiente, se encadena con otras y acaba por negarse a sí misma; por perder su autonomía e integrarse en la prosa, aún sentenciosa, pero ya con una estrecha ilación. En algún caso podemos incluso apreciar algo más con respecto al estilo. Así, por ejemplo, Rudberg (1942) ha querido ver en Diógenes de Apolonia las primeras huellas de *lexis eiromene*[\[34\]](#), y en el caso de Demócrito podemos comprobar su carácter de renovador del lenguaje filosófico y de buen conocedor de la poesía y prosa antiguas (von Fritz 1939, esp. 24ss.).

## **8.2. Configuración del tratado en prosa del s. v a.C.**

Ninguna obra filosófica de esta época se nos ha conservado no ya completa, sino ni siquiera en un número de fragmentos suficiente para orientarnos sobre su con-

figuración. Solo disponemos de algunos comienzos[35], que tienen un carácter de proemio, derivados de los propios de la lírica —se menciona al autor, se hace una exposición del tema y/o una declaración de principios—, además de pequeños fragmentos que presentan una prosa rudimentaria, con el lenguaje sentencioso al que ya he aludido.

Muchos de estos primitivos filósofos escribieron un solo tratado. Es el caso de los eléatas, cuyo proceder deriva del propio carácter de su doctrina que, en palabras de Reale (1970, 22):

Tras haber negado el no ser y afirmado el ser... y sobre todo tras haber negado realidad al mundo del devenir, múltiple y vario, no tiene abierta ninguna posibilidad de desarrollos posteriores y por tanto se explica y se resuelve entera y necesariamente en un discurso único y breve.

Es asimismo el caso de Anaxágoras, según Diógenes Laercio (I.16):

Otros (sc. filósofos escribieron) un solo tratado: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

Noticia que parece más digna de crédito que la de Plutarco (*Acerca del exilio* 607F):

Anaxágoras escribió en la prisión la cuadratura del círculo (cf. Kirk-Raven 1974, 508-511).

Por el contrario, Demócrito compuso múltiples tratados monográficos sobre todos los dominios de la ciencia, que por desgracia son para nosotros meros nombres.

Debía de tratarse además de obras de pequeña extensión. Parecen confirmar este dato noticias como la puesta por Platón en boca de Sócrates (Platón *Apología* 26d) sobre la posibilidad de comprar los escritos de Anaxágoras por un dracma. Probablemente es una exageración, semejante a «por cuatro cuartos» o «por un par de eu-



ros» para decir «por poco precio». No entro a discutir en detalle los cálculos estimativos que se han hecho, desde Turner (1952, 21), quien indica que en 408-406 a.C. el precio del rollo de papiro sin escribir era ya de un dracma y dos óbolos, o el que recogen Kirk y Raven (1974), de que un libro de ese precio solo podría llegar a la extensión de lo que podía copiarse en un solo día. En todo caso, es evidente que lo que Sócrates quería decir es que era barato, y por tanto, breve.

La estructura de estos tratados probablemente admitiría varias posibilidades. Nos autorizan a aventurar esta hipótesis los únicos tratados en prosa del siglo v a C. que se han conservado, los del *Corpus Hippocraticum* que se fechan verosímilmente en ese siglo[36]. Se trata de obras no concebidas como «literatura» y por tanto de composición un tanto desmañada. En su lenguaje se advierte un progresivo intento de absorber términos poéticos en el lenguaje técnico y de crear poco a poco un léxico específico (problemas, pues, muy semejantes a los que tenían los propios filósofos). La estructura de estos tratados antiguos del *Corpus Hippocraticum* es estudiada por Dolores Lara (1986 y 1991; cf. López Férez 1992), quien pone de manifiesto que no solo no puede hablarse de la existencia de una estructura única, sino que muchos de ellos ni siquiera responden a un elemental esquema de composición. Si bien algunos son buenos ejemplos de estructura trimembre, con un núcleo encuadrado entre un prólogo y un epílogo, lo que enlaza con un esquema muy habitual de la poesía didáctica anterior (*Pronóstico* o *La enfermedad sagrada*, cuyos epílogos contienen resúmenes del núcleo y exhortaciones al médico, o *Aires, aguas y lugares*), hay otros que presentan una estructura bimembre; comienzan con un prólogo al que sigue un núcleo, pero carecen de epílogo. Así es el *Régimen de las enfermedades agudas*, con un prólogo, en parte polémico, y un nú-

cleo con el desarrollo del tema. *La medicina antigua* solo presenta en su final una sentencia de tipo muy general, y *Fracturas* tiene un prólogo con consejos e invectivas y un núcleo. Aún hay otros que son meras recopilaciones de aforismos (*Aforismos, Preceptos*) o de casos clínicos (*Epidemias*), e incluso puede citarse el caso de *Heridas en la cabeza*, que no tiene prólogo ni epílogo, si bien la entrada en materia descriptiva constituye una cierta forma.

Concluye Lara que se puede hablar de una etapa de composición del tratado científico en la que este presenta claramente diferenciadas una unidad de extensión variable, el prólogo, frente a otra siempre mucho más larga, el núcleo. El epílogo aún no se ha estabilizado como una unidad independiente; a veces es claro, pero otras o es una simple frase, como cierre, o es solo epílogo de una parte y no del tratado, o todavía no se ha desgajado del núcleo. Es de suponer que el tratado filosófico de la época se encontraría en una situación parecida.

## **9. Hacia nuevos derroteros literarios de la filosofía**

### **9.1. Los sofistas**

Los sofistas representan la definitiva síntesis de los elementos antedichos y constituyen una revolución en las relaciones literarias del filósofo con la sociedad. Se ha puesto repetidas veces de manifiesto que los sofistas son los herederos de los rapsodos para la nueva situación (Pfeiffer 1968, 16ss), incluso el propio Protágoras lo declara (Platón *Protagoras* 316d, cf. Bernabé 2010, 23). Itinerantes como aquellos por toda Grecia, desarrollaban sus explicaciones sobre poesía arcaica, combinadas con observaciones lingüísticas, definiciones y clasificaciones en diversos terrenos. La gran diferencia entre los sofistas y sus predecesores, los rapsodos, es naturalmene el desarrollo de la cultura del libro, que corre parejo con el

de la propia sofística. Como maestros profesionales que eran, los sofistas contaban con obras escritas de los grandes poetas que les servían de modelos o como temas de sus discursos. Asimismo, se expresaban en una serie de formas literarias muy elaboradas y de variado carácter: discursos epidícticos dentro del progresivo desarrollo de la retórica, cuentecillos o mitos para ilustrar sus tesis de historia social, como el que Platón pone en boca de Protágoras (Platón *Protágoras* 320c ss., cf. Bernabé 2011a), o con fines moralizantes, como el de Pródico sobre Heracles entre la Virtud y el Vicio (transmitido por Jenofonte *Memorables* 2.1.21-34). En ambos casos se reelabora un elemento literario típico, el mito, con nuevos propósitos y en prosa.

El tratado en prosa, destinado a su difusión en copias escritas, se convierte así en el vehículo casi exclusivo de la nueva enseñanza (Pfeiffer 1968, 30ss.).

## **9.2. Proyección literaria de los presocráticos en la filosofía posterior**

Se puede afirmar, al término de este análisis, que se hallan presentes en los presocráticos, desarrolladas ya o al menos en germen, prácticamente todas las formas literarias que van a servir de vehículo a las especulaciones de la filosofía posterior. Hay que hacer referencia primero al diálogo platónico[37]. Además de que, como se ha visto, se consideraba ya en la Antigüedad a Epicarmo como un precedente de esta forma literaria, tenemos testimonios que avalan un influjo de Zenón en la configuración de este género (Diógenes Laercio 3.48, 8.57, 9.25, Suda s.v. *Zenon*, pero cf. Aristóteles *Refutaciones sofísticas* 170b 19). Sin embargo, la razón del éxito del diálogo es otra. Desde determinados frentes, el libro se vio pronto como el gran enemigo. Según los preconizadores de esta teoría, el libro destruye la memoria y niega la verdadera

filosofía, basada en la relación personal del dialéctico para situar la palabra viva en el alma del discípulo. A ello se deberá la general aversión socrática y platónica contra la palabra escrita. El espíritu griego se niega, en palabras de Pfeiffer (1968, 24), a aceptar una tradición por el mero hecho de estar escrita, frente a la tiranía del libro que es característica de algunas culturas orientales. Gil (1959) estudió esta polémica, especialmente planteada en el *Fedro* platónico. De ahí el nacimiento del diálogo, género que es en realidad una ficción de sí mismo, ya que trata de dar la impresión —falsa impresión, porque obra escrita es, al fin y a la postre— de algo vivo y en proceso, sin acabar, espontáneo. Derivación del diálogo serían luego las diatribas de cínicos y estoicos.

Una novedad la constituye también la carta, especialmente grata también a Platón y luego a Epicuro.

Residuos de formas ya periclitadas serán las producciones en verso, como las de Arato o Eratóstenes o, ya en el mundo romano, el poema de Lucrecio, así como los poemas líricos como el *Himno a Zeus* de Cleantes o la poesía yámbica de Menipo y Cércidas. Pero, como lo fuera en los últimos presocráticos, el tratado en prosa será el instrumento más empleado para servir de expresión a las ideas filosóficas.

Los presocráticos, pues, además de sentar las bases de la investigación filosófica posterior en el terreno de las ideas, se plantearon también la necesidad de hallar modelos literarios válidos para expresarlas, modelos que iban a seguir siendo utilizados luego durante siglos.

[1]. Piénsese en el caso extremo, pero revelador, de Jenófanes de Colofón, como permanente ejemplo de la artificialidad de las barreras que trazamos entre literatura y filosofía en los albores del pensamiento griego.

[2]. Cf. una referencia al conjunto de la cuestión en Adrados 1976, 80ss. (vuelve sobre el tema en Adrados en prensa), así como la interesante panorámica de Kahn 2003.

[3]. La más significativa, de las obras conservadas, es la *Teogonía* de Hesíodo, a la que habría que añadir una extensa producción épica perdida, de temática similar. Sobre la razón de estructurar el orden cósmico por vía genealógica, cf. Philippon 1949, 39ss.

[4]. Jenófanes B 11-12 D-K. y probablemente es también el contexto en que se hallaría B 10, así como Heráclito B 40, 42, 56 y 57 D-K.

[5]. Platón *Protágoras* 316d. Cf. Bernabé 2011, 5-6.

[6]. Cf. cap. 4 § 3.

[7]. Cf. la edición de los textos griegos en Bernabé 1996, y la traducción de los fragmentos con comentario en Bernabé 1979.

[8]. Mimnermo, fr. 10 Adrados (12 West), Estesícoro fr. 17 Page (*Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford 1974), derivados de la *Titanomaquia* según Ateneo 11.470b (= fr. 8 Bernabé).

[9]. Suda s.v. *Pherecydes* (2 Schibli). Precisiones sobre lo que debe entenderse por «prosa» en esa época pueden encontrarse en Kahn 2003, 142-143, quien pone de relieve que la prosa se documenta en Grecia por primera vez un siglo antes, en las leyes de Dreros (Creta) en la segunda mitad del VII a.C.

[10]. Creo que West se equivoca al dar escasa trascendencia al hecho de dedicar un ejemplar a un templo. Es un templo, el de Delfos, el que acoge las máximas de los Siete Sabios y otro, el de Ártemis en Delos, el que conserva el texto del *Himno homérico a Apolo* (cf. *Certamen de Homero y Hesíodo* 18 West). El templo no solo era un buen lugar para conservar algo como un tesoro, sino también para servir de caja de resonancia cultural para los viajeros interesados que a ellos llegaban. Una buena prueba indirecta de ello la proporciona la evolución semántica del verbo *anatithemi* que de «dedicar, ofrendar» pasa con el tiempo a significar, entre otros usos, «editar» (Juan Crisóstomo *Homilía* 26.6 a Mateo 7.322A).

[11]. Schibli 1990, 133; la misma explicación es apuntada por Kahn 2003, 143, quien incluye la poesía órfica entre las obras de las que Ferecides intenta distanciarse.

[12]. Un problema similar al de la elección de género literario es el de la creación de vocabulario, que se abordará en el cap. 2.

[13]. Lobón de Argos en Diógenes Laercio 1.34, Galeno 16.37 Kühn, Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 23.29, Plutarco, *De los oráculos de la Pitia* 403A («si es que en verdad Tales compuso la Astrología que se le atribuye»), Suda, s.v. *Thales*, Diógenes Laercio 1.23.

[14]. Aristóteles *Acerca del cielo* 294a 19: «como afirman que dijo Tales», *Acerca del alma* 405a 16: «Parece que Tales, según lo que cuentan...».

[15]. Aristóteles *Acerca del alma* 411a 8. No obstante, se le atribuyen frases semejantes a Heráclito (Diógenes Laercio 9.7) y a Pitágoras (Diógenes Laercio 8.32), lo que habla en favor de una tradición imprecisa.

[16]. Diógenes Laercio 2.2 (Apolodoro de Atenas F 29 2.2.5 y 339 Jacoby; Anaximandro A 1 D-K.).

[17]. Cf. Aristófanes *Nubes* 206, en que *ges periodos pases* es claramente un «mapa de toda la tierra», así como Eggers Lan-Juliá 1978, 84-86 y n. 32-33.

[18]. Cf. los testimonios recogidos por Eggers Lan-Juliá 1978, 89 s. nos 89-99 y n. 40, así como los cap. 2 § 5 y 3 § 2.2, 2.4 y 3.2.3.

[19]. Aristóteles *Física* 203b 11, A 15 D-K. Cf. discusión sobre su literalidad en Kirk-Raven 1974, 166

[20]. Hipólito *Refutación de las herejías* 1.6.1, Aristóteles *Física* 203b 13 (Anaximandro B 3 D-K.).

[21]. Por citar algunas de las propuestas, Diels-Kranz en su edición dan como literal «ajeno a la vejez» (B 2), e «inmortal e indestructible» (B 3); Kirk-Raven 1974, 168-169 consideran que lo original es la fórmula de Hipólito, mientras que Eggers-Juliá, en los textos nos 129 y 130 aceptan los cuatro términos.

[22]. *Iliada* 2.447, 12.323, 13.769, *Odisea* 5.136, 218, Hesíodo *Escudo* 310, *Himno homérico* 29.3, Parménides B 8.3. Cf., en este mismo libro, cap. 3.

[23]. Sin embargo West (1971, 77) opina que «poético» tiene que ver más bien con el contenido y significaría «teológico». Creo que es innecesario separar forma y contenido en la estimación de Teofrasto. Tanto la concepción, como la fraseología y el vocabulario le «sonarían» al discípulo de Aristóteles a épicos, poéticos y tradicionales.

[24]. En sentido científico: Hipócrates *Aforismos* 5.71, Aristóteles *Historia de los animales* 514a 32; en sentido vulgar: Aristófanes *Tesmoforiantes* 263, *Avispas* 1495, Jenofonte *De la equitación* 10.3.2.

[25]. Otros autores, como Long (1985, 245) y Osborne (1997) consideran que el empleo del verso era simplemente lo normal en la época, mientras Most (1999, 350) lo cree, injustamente, «el más penoso escándalo de la filosofía griega antigua».

[26]. Renuncio a recoger ni valorar, por su escaso interés, las referencias de autores antiguos sobre el valor literario de Jenófanes (recogidas por Diels-Kranz como testimonios A 18-27), ya que casi todas insisten en lo menos interesante: el carácter satírico de su obra.

[27]. Cf. por ejemplo Plutarco *Cómo el joven debe oír a los poetas* 16C, Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 146.29.

[28]. Teognis 249-250, Simónides 79.3-4 Diehl [Epigr. 213.3], Empédocles fr. 2.5 Wright (= B 3.5 D-K.), Querilo I Bernabé, Píndaro *Olímpicas* 6.25ss., cf. además *Olímpicas* 9.82, *Píticas* 10.65, *Ístmicas* 1.6, 8.68. El tema de las puertas halla otro paralelo en Hesíodo *Teogonía* 784ss., respecto a la mención del palacio de la Noche y el Día.

[29]. Cf. otros testimonios recogidos como A 21-27 Diels-Kranz.

[30]. El intento más sistemático de reconstrucción es el de Mouraviev, que está publicando una descomunal edición (de la que van publicados diez volúmenes, desde 1999 a 2010).

[31]. Marcovich 1973; ya antes había tratado aspectos literarios de Heráclito Deichgräber 1962 y posteriormente Mouraviev 1999-2010 le dedica a la lengua y la poética un volumen entero, el III 3 (2006).

[32]. «Se engañan los hombres en el conocimiento de lo evidente, igual que Homero, que llegó a ser considerado más sabio que cualquiera de los griegos. Pues unos chicos que estaban matando piojos lo confundieron al decirle: "Cuantos vimos y cogimos, los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos, los llevamos". La anécdota se encuentra en otros lugares, como el *Certamen de Homero* y Hesíodo.

[33]. Kahn 2003, 149 menciona otros como los arquitectos que cita Vitrubio en el libro 7 de *Sobre la arquitectura* y que dejaron escritos sobre su obra, entre ellos el de Teodoro, conciudadano de Pitágoras, sobre el Hereo de Samos.

[34]. «Estilo suelto», en el que las frases se siguen unas a otras sin demasiada ilación, por oposición a la *lexis katestrammene*, que es la prosa trabada sintácticamente.

[35]. Por ejemplo, Alcmeón B 1, Ión de Quíos B 1, Diógenes de Apolonia B 1, Metrodoro de Quíos B 1, todos en Diels-Kranz.

[36]. Suele haber acuerdo en considerar de esta época los siguientes: *Pronóstico, Régimen de las enfermedades agudas, Epidemias I y III, Aguas, aires y lugares, Aforismos, Heridas en la cabeza, Fracturas y Articulaciones*. Se duda si pertenecen o no al siglo V, aunque lo más normal es admitir que sí, *La enfermedad sagrada y La medicina antigua*.

[37]. No es mi intención entrar aquí en profundidad en un tema tan complicado como el de los orígenes del diálogo platónico. En todo caso, la influencia sobre el filósofo de los autores estudiados aquí es indudable.

## **II. FILOSOFÍA Y LENGUA**



## EL VOCABULARIO FILOSÓFICO GRIEGO: NACIMIENTO DE UNA TERMINOLOGÍA

### I. Preliminares

De modo paralelo a como en el capítulo anterior se ha examinado cómo los filósofos se plantean el género literario en que expondrán sus ideas, en este se examinará el nacimiento de una terminología, que no es solo de Grecia, sino que, con la indispensable colaboración del trabajo de traducción y adaptación de los autores latinos, ha pasado a formar parte esencial de la Historia de la Cultura. Por supuesto que en una propuesta como esta no cabe ni de lejos la exhaustividad, de modo que me limitaré a presentar las líneas maestras de la cuestión; a señalar los principales procedimientos de creación de vocabulario y algunos ejemplos significativos de los primeros filósofos presocráticos, en su condición de pioneros, enfrentados, a la vez, a la tarea de configurar nuevas explicaciones de la realidad y de encontrar una manera de expresarlas, a través de una nueva terminología (un problema similar tuvieron los estudiosos de la lingüística, cf. Bernabé 2004b). Si alguno de los términos a los que aludiré tiene en época posterior un profundo desarrollo y un notable refinamiento, señalaré las líneas maestras de su evolución posterior, pero lo que más importa ahora es asomarse a esta especie de aventura intelectual, protagonizada por *pathfinders*, que debían responder al reto de denominar nuevas realidades a partir de los instrumentos lingüísticos de los que disponían.

### 2. Problemas básicos

Comienzo, pues, por señalar algunos de los problemas básicos que plantea una tarea como esta, para pasar luego a enumerar procedimientos seguidos por los filósofos

para la creación de su vocabulario, ilustrándolos con ejemplos.

## **2.1. La lista de los filósofos**

La tradición griega considera a Tales de Mileto el primer filósofo. Cabría discutir si Tales fue o no un filósofo y también si había o no algo que pudiera llamarse pensamiento filosófico antes de Tales. Los estudios oscilan entre los extremos de quienes consideran que los griegos pasaron del pensamiento mítico al lógico de una forma acelerada y prácticamente irreversible (como Nestle 1940) hasta quienes creen impropio llamar filósofos a los presocráticos y prefieren considerar, por ejemplo, a Empédocles una especie de *medicine man* más cerca de la magia que de la filosofía (como Kingsley 1995). Aquí seguiremos la tradición y nos ocuparemos de los que siempre hemos llamado filósofos, para ver cómo, al hilo de sus reflexiones sobre los grandes temas, buscaron nuevos términos para expresarlas.

## **2.2. Carencia de obras completas**

Por otra parte, no se conserva completa ninguna obra de un presocrático. Los contextos y oposiciones en que cada término aparecía solo nos han llegado en una proporción muy limitada, dado el carácter fragmentario de su transmisión, y pocas veces con su propio vocabulario, en citas literales, ya que en la mayoría de las ocasiones lo que tenemos son noticias de filósofos posteriores, no conscientes de las variaciones históricas de la disciplina, que hacen uso de términos propios de su época pero anacrónicos para la del filósofo pretendidamente transmitido. Así, en el famoso «estado de la cuestión» sobre las ideas cosmogónicas de los milesios que Aristóteles ofrece en *Metafísica* 983b 6, el vocabulario no es en modo alguno propio de estos primeros filósofos:

La mayoría de los que filosofaron los primeros consideró que los principios de todas las cosas eran solo los que tenían aspecto de materia, pues de aquello de los que son todas las cosas que hay, de lo que nacen primero y en lo que perecen al final, permaneciendo la entidad, pero cambiando en sus accidentes, eso dicen que es el elemento y principio de las cosas que hay.

Se encuentran en unas pocas líneas cinco anacronismos gruesos, aunque no los únicos: «filosofar» (*philosophē*) que opone la filosofía como afición al saber a la *sophia* que designa el saber mismo; «materia» (*hyle*), cuya oposición con «forma» (*morphe*) constituye uno de los pilares del sistema aristotélico; la «entidad» (*ousia*) y los «accidentes» (*pathe*), así como «elemento» (*stoicheion*). En su mayoría, son típicos del Liceo, pero en todo caso, posteriores a los milesios. Trataré de no caer en semejantes anacronismos y por ello en esta presentación me limitaré a los términos que están documentados con una cierta posibilidad de que sean *ipsissima verba* del autor.

### **2.3. Mantenimiento de la terminología tradicional**

Un tercer obstáculo a nuestro estudio es que en muchas ocasiones los filósofos no crearon nueva terminología, por más que la riqueza de contenido de la nueva realidad pudiera incrementarse en enorme grado. Es el caso de la palabra *chronos* «tiempo». La concepción sobre el tiempo de los filósofos puede estar muy lejos de la vulgar (cf. el cap. 5 de este libro), pero sin embargo ni un filósofo ni un hombre de la calle tendrían la impresión de que *chronos* era una palabra técnica. La palabra usada para las nuevas especulaciones sobre el tiempo sigue siendo un término común, en el sentido de que se utiliza para referirse a una realidad que, aunque sea en un nivel mínimo de comprensión, es entendida por profanos sin ninguna dificultad. Lo filosófico estaría en la definición

y desarrollo de lo que el filósofo considere que es el tiempo (lo mismo podría decirse para otras palabras como *anthropos* «hombre» por ejemplo), no en el carácter técnico del término. Naturalmente no voy a ocuparme de este tipo de palabras, que no son *stricto sensu* términos técnicos.

#### **2.4. Tendencia a evitar los neologismos**

Una cuarta dificultad de esta indagación, muy próxima a la que acaba de señalarse, es que los primeros filósofos tienden a utilizar en general las mismas palabras que se usaban comúnmente y no muestran un especial deseo de crear neologismos, aunque sí a darles un nuevo sentido técnico. Probablemente consideraban que un uso excesivo de neologismos haría su mensaje menos comprensible. De hecho, hay autores, como Empédocles, que son la práctica negación del lenguaje técnico. Utiliza un vocabulario acorde con su elección del hexámetro dactílico y de la dicción épica, esto es, poético, metafórico, sin que le importe que una misma realidad pueda ser descrita indistintamente con diversos términos. Ya he aludido (cap. 1 § 4.4) a un excelente ejemplo de lenguaje metafórico: cómo la designación del mar como «sudor de la tierra» por parte del acragantino provoca la indignación de Aristóteles, quien lo considera ridículo y acaba afirmando que la metáfora es cosa poética y no adecuada para conocer la naturaleza de las cosas. Muestra de la múltiple denominación de las cosas es que, para designar el elemento «fuego», Empédocles (cf. cap. 6 n. 20) usa tanto el esperable «fuego» (*pyr*) como «sol» (*helios*), «el radiante» (*elektor*), «llama» (*phlox*) o incluso nombres divinos como Zeus o Hefesto. Por último, puede mencionarse (cf. cap. 4 § 5) un ejemplo de la búsqueda deliberada de la ambigüedad, el uso de un término, *mo-*

*nie*, en un pasaje donde se describe a un tiempo la tranquilidad y soledad del Esfero.

## **2.5. Los neologismos no son predio exclusivo de la filosofía**

Tampoco nos ayuda, por contra, en nuestro propósito la extraordinaria capacidad de la lengua griega para crear vocabulario, con procedimientos de derivación y composición de una irresistible vitalidad y precisión, aunque no sea en el marco de la filosofía. El lenguaje de la lírica coral nos obsequia con innumerables creaciones léxicas en que el juego de prefijos y sufijos precisan al extremo el sentido de las palabras, sin configurar por ello un lenguaje filosófico, sino poético.

## **2.6. El carácter técnico de un término se advierte tras un cierto tiempo**

De este modo, casi podría decirse que el carácter técnico de un término filosófico se advierte más bien con posterioridad a su creación. Hay palabras que parecen tener en sus primeras apariciones en la filosofía un sentido poco diferenciado del habitual, pero que, andando el tiempo, se convierten en verdaderas piedras angulares de sistemas filosóficos posteriores (por ejemplo, *kine-ma* «movimiento», *noos/nous* «intelecto»), mientras que otros, creados quizá con la pretensión de ser un término técnico, no tienen el menor éxito y no vuelven a usarse nunca, quedando en su primera aparición, como una metáfora aislada o como una rareza. Ejemplos de este segundo caso podrían ser dos términos de Heráclito: *do-xasma* «opinión» (fr. 92d Marcovich = B 70 D.-K.), que fue barrido por *doxa*, la palabra más común, con el mismo sentido que ella, u *oikizo* «timonear» (fr. 79 Marcovich = B 64 D.-K.), en sentido cósmico, derivado de *oiax* «timón» y que no pudo competir con *kybernao* «pilotar», luego «gobernar» (que también adquiere este valor cósmico).

mico). O, por poner un último ejemplo, el curioso *den* «algo» acuñado por Alceo (320 Voigt) y reutilizado por Demócrito, según nos transmite de modo muy indirecto, pero fiable, Simplicio, *Acerca del cielo* 295.3, quien se basa en un libro de Aristóteles sobre el filósofo atomista (fr. 208 Rose):

Designa (Demócrito) al espacio con los siguientes nombres: «vacío», «nada» (*ouden*) e «indefinido», y a cada una de las sustancias (e. e. los átomos) como «algo» (*den*), «compacto» y «ser».

Es claro que *den* es una palabra creada como contrario de *ouden* «nada» por un falso corte, como si se interpretara *ouden* como un compuesto de la negación *ou* y *den* (y no, como es en realidad, de *oude* «ni» y el numeral *hen*). El término no tuvo el menor éxito posterior y desapareció del lenguaje filosófico.

## **2.7. Carencia de la práctica de definir los términos**

Aún contamos con otra dificultad: no es habitual en los presocráticos (como sí lo será en otros filósofos posteriores) practicar la definición de los términos. El problema se agudiza porque a menudo el sentido técnico convive con el usual. Esta circunstancia obliga a reconstruir el valor que le daban a un término los filósofos que los usan a partir de sus contextos y de su oposición a otros. Sin embargo en muchos casos, los presocráticos son lo suficientemente hábiles como para denotar que un término tiene en un texto un uso técnico a través de una precisa selección de los contextos en los que lo sitúan. Un ejemplo será mejor que una compleja explicación. Comparemos un pasaje de un filósofo más moderno, Aristóteles, que nos presenta una definición, con otro de un filósofo presocrático, que recurre al procedimiento que podemos denominar «definición indirecta o contextual».

Aristóteles comienza su tratado *Categorías* (Ia 1ss.) con una serie de definiciones:

Se llaman «homónimas» las cosas que solo tienen en común el nombre, mientras que es distinto el enunciado de la entidad, por ejemplo, «vivo», dicho del hombre y dicho de una pintura... se llaman «sinónimas» las cosas cuyo nombre es común y cuyo enunciado de la entidad es el mismo, por ejemplo, «vivo» dicho del hombre y dicho de una res, etc.

En este caso, el filósofo establece las reglas del juego, ya desde el comienzo mismo de la obra, al presentar los valores de los términos que va a usar, por medio de definiciones del tipo «se llama A a B».

En cambio, otro filósofo más antiguo, Empédocles, sitúa también muy al principio de su obra (fr. 7.1 Wright = B 6.1 D.-K.) una declaración solemne:

Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son.

Tras lo cual menciona cuatro dioses que, a su vez, se corresponderán con las menciones, un poco más adelante, de fuego, aire, tierra y agua (cf. § 2.4). Esta designación de lo que serán luego componentes de las múltiples combinaciones que darán lugar a los diversos seres existentes nos indica, aunque no haya mediado una definición, que la palabra *rizomata* «raíces» no se refiere aquí al órgano de las plantas que crece en dirección inversa a la del tallo, sino que es un término técnico que equivale a lo que posteriormente Aristóteles (*Acerca del alma* 404b 11, 410a 2, *Acerca del cielo* 295a 30, etc.) designará como *stoicheia* «elementos». Empédocles ha utilizado lo que llamaríamos una metáfora cognitiva vegetal y tiene cierto éxito. En efecto, Aecio (1.3.8) transmite un juramento pitagórico en que la palabra recurre con este valor filosófico, cosmogónico, de «principio originario»:

No, por la tetractis,

poseedora de la fuente y la raíz de la naturaleza de eterno fluir.

La imprecisión de la fecha del texto pitagórico no nos permite saber si el término es acuñación de Empédocles o de los pitagóricos. Si fuera este segundo el caso, también se advertiría que «raíz» no tiene el sentido habitual porque se aplica a la «naturaleza de eterno fluir».

Pero dejemos los problemas y pasemos a enumerar los principales procedimientos de creación de vocabulario filosófico, en general compartidos por autores griegos de otros géneros literarios.

### **3. Procedimientos de creación de vocabulario filosófico**

Estructuraré esta presentación en los siguientes apartados. Primero (§ 4) señalaré algunos términos filosóficos griegos que son palabras del vocabulario corriente a las que se le han atribuido significados nuevos. En segundo lugar (§ 5) me referiré a la conversión de un adjetivo en sustantivo abstracto por medio del artículo neutro. A continuación hablaré de los derivados con sufijos específicos de derivación (§ 6), para terminar aludiendo al procedimiento de la composición (§ 7), tras lo cual esbozaré unas conclusiones (§ 8).

### **4. Términos del vocabulario corriente utilizados en un sentido nuevo**

A diferencia de las palabras, como la aludida *chronos*, utilizadas por los filósofos sin perder su significado habitual, hay una serie de términos filosóficos griegos que eran palabras del vocabulario corriente, pero a la que se les han atribuido significados nuevos para designar nuevos contenidos. Lo que define este nuevo uso es, como señalaba más arriba, el contexto. El término que antes se aplicaba a un ámbito concreto se aplica ahora a uno universal o abstracto. A menudo se echa mano de la metáfora. Veamos algunos ejemplos.



#### 4.1. *logos*

Un buen ejemplo de la definición indirecta o por contextualización a la que antes he aludido es la primera vez que Heráclito usa la palabra *logos* en su obra. El filósofo de Éfeso comienza su tratado refiriéndose a este concepto tan fundamental en él como discutido (fr. I Marcovich = B I D.-K.):

Esta «palabra» (*logos*), que siempre es,  
resulta que son incapaces de entenderla los hombres,  
tanto antes de haberla oído, como tras haberla oído a lo primero.  
Pues, aunque todo acontece de acuerdo con esta palabra,  
se asemejan a inexpertos, pese a que tienen experiencia  
de dichos y hechos  
del tipo de los que yo voy describiendo,  
desmenuzando, de acuerdo a su hechura, cada cosa  
y diciendo cómo se halla.

En el griego de la época de Heráclito, *logos* era una palabra común del griego que tenía que ver, en primer término, con la expresión lingüística, ya que significaba algo que se dice, «palabra», entendida como un mensaje lingüístico. Pero no solo eso. Era también un término que designaba la «cuenta» o la «proporción», en una situación parecida a la del español *contar*, que expresa la operación del cómputo y también el relato. De tan modestos orígenes, Heráclito convierte esta palabra en un principio filosófico. Para denotar su nueva situación, su nuevo significado, no recurre a definiciones, pero sí a una serie de procedimientos lingüísticos (sobre todo, una sabia elección de contextos) que valen como cualquier definición.

Así, comienza por el deíctico «este», que indica a la vez que se trata del *logos* que se contiene en el escrito que se está leyendo u oyendo, es decir, el contenido del pro-

pio discurso del filósofo. Pero también es «este» en el sentido de que es «este que yo digo», «este que se usa aquí», «este del que yo y solo yo estoy hablando en un sentido distinto».

Hasta aquí no habría demasiados problemas. Pero la siguiente expresión: «que siempre es», choca frontalmente con el primer análisis que acabo de hacer. Si *logos* fuera solo el discurso contenido en el texto o una peculiar manera de hablar del propio Heráclito, no «sería siempre», no poseería el rasgo semántico de eternidad. Así que en este caso, «el contenido lingüístico que yo digo, esta que es mi palabra» no se agota cuando yo la digo, sino que tiene un carácter eterno. Yo puedo decir este *logos*, pero él tiene una existencia anterior a mí, como puedo decir «este cuento» cuando voy a contar el cuento de Caperucita, que no es mío, sino que existe antes que yo y seguirá existiendo después.

Más fácil de explicar es el enunciado siguiente, el hecho de que los oyentes no entiendan el *logos*, aunque lo oigan. Está claro que el *logos* es una producción oral, pues se oye, pero que, además de oírse, explica, es contenido racional, da cuenta de la naturaleza de las cosas, y por eso puede ser mal entendido, como puede serlo cualquier otro enunciado lingüístico, más aún, filosófico. Hoy diríamos que el *logos* tiene un significante (audible) y un significado (comprensible), como cualquier mensaje. Nada de particular.

Sin embargo, el filósofo da otra vuelta de tuerca en la siguiente declaración, cuando dice que «todo acontece según el *logos*». No se trata pues simplemente de un elemento del enunciado, sino de una realidad objetiva a modo de norma o patrón universal. Esta solemne declaración se complementa con la anterior en que Heráclito le atribuía a la palabra una condición de eternidad. Es

por todo ello evidente que ya no estamos ante el uso trivial del término. Nadie consideraría que todos los hechos del mundo suceden de acuerdo con lo que él dice. El *logos* es algo que trasciende y que está por encima del orden de las cosas, no, como antes de Heráclito, algo que se comenta o se dice acerca de cosas que están por encima del propio enunciado.

Termina el efesio diciéndonos que este *logos*, de acuerdo con el cual suceden las cosas, puede ser estudiado por medio de un método preciso de análisis de sus componentes y de las relaciones entre ellos.

Sin entrar en más detalles de la enorme riqueza de este pasaje, me limito a ensayar, a modo de juego, cómo se presentaría el enunciado de Heráclito en el lenguaje de la definición:

Se llama *logos* una entidad tal que es a la vez expresión oral y proporción de las cosas, esto es, que puede ser enunciada, pero que constituye la norma objetiva según la cual todo acontece. Se manifiesta en el comportamiento de las cosas y por ello puede ser explicada, a través del análisis y la definición, aunque resulta muy difícil de entender para la mayoría.

Todo lo dicho explica que *logos* despegue en su significado para acabar designando la «razón», por una evolución similar a la que también hallamos en español, donde la «Razón» con mayúscula coexiste con las «razones» que alguien dice. El término es traducido en latín por *ratio*, relacionado con *reor* «contar, computar», y amplió sus valores añadidos precisamente a partir de las traducciones al latín del griego *logos*. La extensión del viejo significado de cómputo al de «razón» que propició Heráclito causó la extensión de significado en el término latino *ratio* y de ahí, las lenguas modernas toman un concepto básico, como es el de *razón*, preñado de toda la carga significativa que le daba su historia dentro del griego.

## 4.2. *idea*

Otro término tomado de la lengua común que podríamos citar es *idea*, cuyo significado inicial era el de «visión», de la raíz \**wid-* que da lugar a gr. *eidon* «vi» y a lat. *video*. Por lo tanto *idea* sería una «visión», pero no concebida desde dentro, es decir la «visión» que yo tengo, mi capacidad de ver, sino desde la cosa vista, esto es, *idea* sería la imagen que presenta a la vista una cosa, su «aspecto». Y así Píndaro (*Olímpica* 10.103) dice de un vencedor en los Juegos Olímpicos que es «hermoso de aspecto (*ideas*)», a la vista de los demás. Sabemos que la palabra acabará por tener un sentido filosófico en Platón, pero este uso no es una innovación platónica, sino que los presocráticos comienzan a recorrer el camino que acabaría en el filósofo ateniense (Motte 2003, Bernabé 2011b). Así Jenófanes usa este término cuando, en su crítica de la imagen tradicional de la divinidad, esto es, del aspecto humano que se atribuía a los dioses, plantea su famosa *reductio ad absurdum* de la imagen que tendrían los dioses de los animales si estos pudieran pintarlos (Jenófanes fr. 19 Gentili-Prato = B 15.5 D.-K.):

Los caballos parejos a caballos y las vacas, a vacas

pintarían las figuras (*ideas*) de sus dioses y harían sus cuerpos.

Aquí *idea* no es tanto «lo que se manifiesta a la vista», algo que se ve, formal, externo, ya que los caballos y las vacas, incluso en la imaginaria situación de que pudieran pintar, no verían realmente a sus dioses, sino que tan solo les cabría imaginárselos, lo cual implica que *idea* se refiere en este fragmento de Jenófanes a una imagen intelectual, a una visión imaginaria sobre la naturaleza de la supuesta divinidad.

Por su parte, Demócrito (A 57 D.-K.) usa la expresión *atomoi ideai* «formas indivisibles», para designar a lo que hoy llamamos «átomos». Los átomos no son cosas que se

ven (*idea* tampoco tiene aquí conexión con lo visual), sino que se imaginan, se postulan como porciones de la materia única, con diferentes configuraciones. Es ya, pues, un término técnico; de ahí que Plutarco, la fuente que nos transmite la noticia (*Contra Colotes* 1110F), emplee la expresión «llamadas por él» para indicar que se trata del término preciso empleado por el filósofo de Abdera.

Platón dará aún mayor profundidad a este término, que podría ser el «espectáculo ideal» de una cosa, para designar realidades que estarían ya en un universo propio, fuera de su incorporación en una cosa concreta. No quiero seguir, porque no se trata de analizar la teoría platónica de las formas (o de las ideas), sino de tipificar las acuñaciones terminológicas de los filósofos. Cicerón (*Académicos* 1.20, *Tusculanas* 1.58) mantiene la palabra en griego y Séneca (*Epístolas* 58.18) la latiniza como *idea*. La falta de una traducción de la palabra griega a una latina indica hasta qué punto se trata de un término que, con este significado, ya no tiene conexión con la lengua común.

#### **4.3. *metron***

La palabra *metron* comienza por significar la «medida» en términos concretos, en tres sentidos:

a) aquello que sirve para medir: «instrumento de medición», bien sea una medida de longitud (que se lleva en la mano para dirimir una disputa de lindes (*Ilíada* 12.422) o que le sirve a Hermes para cortar en la medida adecuada unas cañas para fabricar una cítara (*Himno homérico a Hermes* 47), bien sea una medida de capacidad (por ejemplo, en *Ilíada* 7.417).

b) «medida» en el sentido del resultado de haber hecho una medición, esto es, «dimensiones» (*Odisea* 4.389).

c) «medida» que una cosa tiene, considerada desde su final, esto es, el extremo, bien en términos espaciales (por ejemplo, el de un fondeadero, en *Odisea* 13.101), bien temporales (como el término de la pubertad, en *Ilíada* 11.225).

Por su parte, Heráclito lleva la medida a una dimensión cósmica (51 Marcovich = B 30 D.-K.):

Este orden del mundo, el mismo para todos,

no lo hizo dios ni hombre alguno,

sino que fue siempre, es y será;

fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.

Al asociar las medidas al orden del mundo, obviamente están ya fuera de la capacidad humana de medir y además nos cabe la duda de si se trata de medidas temporales (lo que implicaría que el mundo en determinados períodos se enciende o se apaga), o espaciales (lo que querría decir que el universo se enciende en una parte y se apaga en otra) o, lo que es más probable, las dos. Pero aún se trata de entidades, el espacio o el tiempo, que podrían ser realmente medidas, si dispusiéramos de los instrumentos adecuados.

Sin embargo, el término había iniciado una andadura distinta ya en época muy antigua, en Hesíodo, en tantas cosas precursor de los nuevos derroteros terminológicos. El poeta recomienda a Perses (*Trabajos y días* 694) «guardar las debidas medidas» refiriéndose a la cantidad de grano que conviene arriesgar en un embarque. O considera (*Trabajos y días* 719-720) que lo que se dice (concretamente los movimientos de la lengua) debe estar regido por la medida (*kata metron*). El poeta no habla ya de medidas concretas —ya que no se refiere al número preciso de fanegas que deben embarcarse ni desde luego al número de palabras que deben pronunciarse— sino de

medidas dictadas por la prudencia o el buen sentido. En esa misma línea, el término aparece en Píndaro (*Pítica* 2.34), quien asevera que hay que ver siempre la medida de todo según la de uno mismo, y en Sófocles (*Electra* 276) para referirse a la «medida de la maldad». Vemos que *metron*, lejos ya de sus concretos orígenes, se convierte en una especie de norma ideal, que no puede medirse más que con el buen sentido, el conocimiento de los propios límites o el respeto. En la base de esta traslación hay un modelo cognitivo según el cual el comportamiento está sometido a límites (un modelo presente aún en expresiones como «pasarse de la raya», ahora «pasarse tres pueblos» o simplemente «pasarse»). Pero la palabra alcanza ya un sentido filosófico, en que «medida» se concibe como abstracto, como «sentido de la medida, de la moderación, de los límites», en términos absolutos, cuando uno de los Siete Sabios (Cleobulo) pronuncia la sentenciosa frase *metron ariston* «lo mejor, la medida» (Estobeo 3.1.172). Ahora hablamos de una Medida con mayúscula, la norma que marca los límites del exceso, los límites en las relaciones entre los seres humanos y entre estos y los dioses (cf. un estudio más amplio y profundo del término en Casadesús 2009).

#### 4.4. *morphe*

*Morphe* significaba inicialmente «hermosura en la disposición» (por ejemplo, de las palabras en *Odisea* 11.637) o configuración (del cuerpo en Píndaro *Ístmica* 4.53). Pero Empédocles usa *morphe* como «forma» en el sentido de «configuración externa» en un pasaje curioso (fr. 124.1 Wright = B 137.1 D.-K.):

Alza el padre a un hijo suyo transmutado en su forma (*morphe*)  
y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz.

Esta truculenta afirmación se debe a la idea empedoclea del parentesco universal de la vida, apoyado en la

creencia en la transmigración de las almas. La víctima del sacrificio puede llevar en sí el alma de un hijo del sacrificador muerto prematuramente. El filósofo opone la verdadera naturaleza del ser (que sigue siendo el hijo, en tanto que porta su alma) y el engañoso exterior (la *morphe*).

Por su parte, Parménides pone en boca de la diosa la siguiente explicación (B 8.53-58), referida a las opiniones (*doxai*) de los seres humanos:

A dos formas (*morphas*) tomaron la decisión de nombrarlas,  
a una de las cuales no se debe —en eso están descaminados—.

Contrarias en cuerpo las distinguieron y les atribuyeron señales

55

aparte unas de otras. Por un lado, el etéreo fuego de la llama,  
apacible, muy ligero, idéntico a sí mismo por doquier,  
pero no idéntico al otro, sino que este es por sí mismo

lo contrario: noche sin conocimiento, densa y pesada de cuerpo.

Aquí *morphe* tiene casi el sentido de «elemento», configura un ser con personalidad propia, que se distingue de otro, puede equivaler casi a «individuo».

Como es sabido, el término será elegido por Aristóteles para componer su teoría de la configuración de la realidad con *hyle* «materia» (este, a su vez, también resultado de una curiosa evolución de sentido, a partir del de «madera»).

## **5. Sustantivación de un adjetivo por medio del artículo neutro**

Un procedimiento muy fructífero de creación de abstractos es la sustantivación de un adjetivo por medio del artículo neutro, un descubrimiento extraordinario de los filósofos, que permitía que el adjetivo mantuviera su significado básico pero cambiara de función; pasara de calificar o determinar a otro sustantivo a convertirse él



mismo en sustantivo. De este modo se podía crear un concepto nuevo, hasta entonces reservado a predicarse de otra cosa, pero que es, sin embargo, transparente, dado que se conoce el sentido del adjetivo.

El ejemplo que se documenta en fecha más antigua es *to apeiron*. Aparece ya en el VI a.C., como una de las poquísimas palabras que podemos atribuirle con seguridad al filósofo Anaximandro de Mileto. *to apeiron* es la sustantivación del adjetivo *apeiron*, compuesto negativo sobre *peira(r)*. Aunque el sentido originario de *peira(r)* se discute (Onians 1951, 310ss., Van der Valk 1964, II 97, Bergren 1975, Nothdurft 1978, Domínguez 2010, Casadesús, en prensa), podemos atribuirle la idea de «límite, frontera», de modo que *to apeiron* debe traducirse por «lo indefinido» (mejor que «lo infinito» que es un concepto surgido de la matemática y posterior a la escuela eleática). El adjetivo existía ya antes; en sus primeros usos, se refiere a grandes espacios, para designar no tanto el hecho de que carecen de límites y que sea imposible medirlos, sino que sus límites no son accesibles a la experiencia, e. d., «inmenso», como cuando se dice que un palacio o una finca son inmensos, aunque, por supuesto, pueden ser medidos, por ejemplo *apeirona ponton* «el mar inmenso» (*Iliada* I.350, 4.510); *to apeiron* es un término negativo que surge de una incapacidad. Da la impresión de que Anaximandro consideró que la materia originaria de la que está compuesto el mundo no sería ninguna de las existentes, sino otra, pero era incapaz de precisar cuál sería. Si aquello de lo que está hecho el mundo y de lo que todas las cosas proceden debe, por una parte, ser único (esto es un presupuesto indiscutible de los primeros presocráticos), también debe carecer de diferenciaciones internas que permitan advertir dentro de él una cosa distinta de otra (porque si no, ya no sería una sola sustancia, sino un compuesto de más de una). Ello quiere decir

que es algo indefinido, en lo que no hay *peirata* o límites. Como el filósofo no puede definir en qué consiste ese algo, acude a la sustantivación del adjetivo para que pueda ser designado. Ese algo indefinido que no sé lo que es, puede así ser llamado «lo indefinido» (sobre el uso de *apeiron* por otros filósofos cf. cap. 3 § 2.2, 2.4 y 3.2.3). El gran legado de la innovación del Anaximandro fue dejar abierto al camino para abstraer conceptos a través de la sustantivación de adjetivos, un camino inmediatamente explotado por otros filósofos, que hablan de *to agathon* «el bien», *to kalon* «la belleza» o tantos otros.

Una variante del procedimiento es llevada a su extremo por Parménides. En su propia indagación de cuál es el principio de todas las cosas, el filósofo llega a la conclusión que todas ellas tienen una cosa en común: que todas son. Al hilo de su indagación, descubre las grandes ventajas de sustantivar un tipo muy especial de adjetivo: el participio del verbo «ser» *to eon* «lo que es»<sup>[1]</sup> (y su contrario, *to me eon* «lo que no es»<sup>[2]</sup>). Desde muy antiguo, y en un nivel de abstracción inferior, se documenta el uso del participio sustantivado, pero en neutro plural (*ta (e)onta*), para referirse de un modo general a «las cosas que son». Como «acontecimientos» aparece en Homero y en Hesíodo<sup>[3]</sup>. Y parece que también Anaximandro lo usó, si, como parece, Simplicio respeta su fraseología (*Comentario a la Física de Aristóteles* 24.13 = Anaximandro B I D.-K.)<sup>[4]</sup>. La sustantivación permitía referirse a los seres del mundo sin necesidad de designarlos uno por uno, aludiendo sustantivamente a su condición de que son. Pero lo nuevo en Parménides es crear este concepto para designar una realidad singular, única, o mejor la única realidad. Su hallazgo tendría un éxito extraordinario en los filósofos posteriores.

## 6. Derivados con sufijos específicos de derivación

## 6.1. Sustantivos en *-ia*: *harmonia*

Una forma simple de creación de vocabulario filosófico es el uso de sufijos de derivación. Algunos de los sufijos o de los términos tienen mucha mayor productividad o mayor éxito que otros. Comenzaré por el sufijo *-ia* que da lugar a nombres concretos y sobre todo a abstractos, lo que lo hace especialmente apto para la creación de términos filosóficos. Pero muchos de ellos comienzan por ser designaciones de realidades cotidianas o incluso en los más de ellos los usos concretos están documentados desde época más antigua que los abstractos. Veamos un caso muy significativo: *harmonia*.

El término *harmonia* es el resultado de la adición del sufijo *-ia* a un derivado de la forma con vocalismo o del tema en *\*-mn*, documentado en *harma*, originariamente «ensamblaje»; en micénico (*a-mo* = *harmoni*) «rueda» y luego «carro». Así que en sus usos más antiguos *harmonia* es una ensambladura, como denominación de un elemento concreto que sirve para ensamblar[5]. Hay algún uso figurado antiguo, como el de «convenio» que nos documenta ya la *Ilíada* (22.255), entendido como una ensambladura, una especie de machihembrado ideal entre dos voluntades que encajan entre sí.

Los pitagóricos comienzan a profundizar en el concepto, desde el punto de vista musical, y lo usan, también en sentido figurado, para referirse a cómo se «ensamblan» los sonidos (cf. Aristóteles *Metafísica* 986a 2 = Pitagóricos 58 B 4 D.-K.), como si cada sonido tuviera una forma ideal que «encaja» con unos, y que en cambio no «encaja» con otros. Es un valor de «harmonía» que tendrá gran continuidad, hasta nuestros días.

Heráclito, por su parte tiene el acierto de darle al término un sentido polifónico, al combinar este valor mu-

sical con el de estructuración de la realidad en uno de sus fragmentos (27 Marcovich = B 51 D.-K.):

No comprenden cómo lo divergente esta de acuerdo consigo mismo;

ensamblaje de tensiones opuestas como el del arco y el de la lira.

El arco es una ensambladura de dos elementos (madera y cuerda) que funciona porque cada uno de ellos ejerce una fuerza en un sentido opuesto; la madera curvada tiende a recuperar su rectitud, mientras la cuerda tiende a mantener arqueada la madera. En la lira pasa algo parecido. También la estructura de madera tiende a abrirse y la cuerda, a aflojarse. De esa peculiar «juntura» nace la «harmonía» musical, con un curiosísimo juego de palabras. La lira produce armonía, música, y el arco también resuena, a su modo[6].

De ahí Heráclito continúa la ampliación de sentidos del término y proyecta la imagen a la realidad. Y así en otro fragmento[7] nos dice:

De lo discordante, la más hermosa ensambladura.

Es de la interacción de los contrarios en general, de lo que se deriva la perfecta estructura del universo, concebido como un ensamblaje de múltiples factores opuestos entre sí. Una estructura que no siempre es evidente o que no coincide con lo evidente, como nos dice, en otro fragmento (fr. 9 Marcovich = B 54 D.-K.):

La armonía (ensambladura) oculta es más poderosa que la evidente.

Todavía la inmensa riqueza significativa del término le permite a Heráclito jugar con un sentido sexual (fr. 9a Mouraviev; A 22 D.-K.):

No habría armonía sin la conjunción de macho y hembra, que son opuestos.

Heráclito ve en el lenguaje —que es también realidad— un lazo de unión profundo entre fenómenos diversos. La armonía será un concepto filosófico fecundo, en el pitagorismo posterior, referido a casos como la armonía celestial, la de las esferas y tantos otros desarrollos.

Examinaremos algún ejemplo más de formaciones en *-ia* al hablar de los compuestos.

## **6.2. Nombres de acción en *-sis***

### **6.2.1. *genesis***

Otro sufijo productivo es *-sis*, sufijo de nombres de acción, que los filósofos emplean a menudo, bien para configurar términos filosóficos nuevos, bien reutilizando términos ya existentes. Veremos un ejemplo, *genesis*, y aludiré tan solo a otros muy significativos.

El sustantivo *genesis* es un nombre de acción de *gignomai* «llegar a ser, nacer». Para Homero y los poetas épicos genealógicos significa «nacimiento», pero no el de cualquiera. Se reserva para el nacimiento de los dioses en una teogonía (*Iliada* 14.201, sobre la estirpe de dioses que nacen de Océano, o Aristófanes *Aves* 691 para la estirpe de los dioses, nacidos de las aves). Dado que los filósofos presocráticos trasladan el esquema de la genealogía de los dioses primigenios propio de los poetas teogónicos a sus propias explicaciones sobre el origen del mundo, que con cierto anacronismo podríamos calificar de «materialistas», *genesis* adquiere entre los filósofos el sentido de «origen de las cosas», de los elementos primigenios en una cosmogonía ya filosófica, un tipo de nacimiento de lo que antes no existía y surge por primera vez, lo que aún hoy llamamos «génesis». Así lo encontramos ya en Anaximandro (B I D.-K. = Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 24.13):

Anaximandro dijo que el principio de las cosas que son es lo indefinido, y... que de aquello de lo que se produce la génesis de los

seres, en eso sobreviene su destrucción, según la necesidad.

No deja de ser curioso que un término del que acababan de apropiarse los filósofos fuera poco más tarde rechazado por otro filósofo, Parménides, porque para el eléata «lo que es» es eterno y lo único que existe, de manera que nada puede originarse ni perecer. Tal punto de partida le obliga a concluir que tanto *genesis* como su contrario *olethros* son términos que no significan nada, que no corresponden a la realidad (B 8.21 D.-K.):

Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción».

### 6.2.2. Otros términos

Antiguo es también *taxis*, que originalmente significaba «disposición de tropas», pero que ya desde Anaximandro (B 1 D.K.) se usa para designar la «disposición del tiempo» (cf. cap. 5 § 9). También podríamos citar otros de nueva creación, como *noesis*, nombre de acción de *noeo*, que significaba algo así como «acción de darse cuenta de la realidad de las cosas» de forma intuitiva, al tiempo que penetrante, y que en filosofía acaba por ser «intelección», esto es, un determinado tipo de conciencia psicológica frente a la mera sensación, que va más allá de los puros sensibles. O *phronesis*, formado a partir del verbo denominativo *phroneo*, que designa la actividad de la mente (*phren*) y que termina por ser «entendimiento». O *physis*, un derivado de *phyo*, «nacer», por lo que primero significa «nacimiento, origen», «engendramiento» y de ahí, designación de cierta cualidad que crece con o que pertenece íntimamente a la cosa de que se trata: su «característica innata», su «naturaleza».

No todos los términos tienen el mismo éxito. Así, Parménides acuña y utiliza varias veces *dizesis* «indagación, investigación» (B 2.2, 6.3, 6.10, 7.2, 8.6 D.-K.), formado sobre el verbo *dizemai* «indagar» como operación intelectual. Reuniría todas las condiciones para convertirse

en un término filosófico muy usual, pero por razones misteriosas solo aparece otra vez después del filósofo, y aún esa atestiguación es dudosa, un verso atribuido a Orfeo (fr. 783 Bernabé), y es una conjetura de Diels sobre la lectura del manuscrito *desesin*.

### **6.3. Abstractos de resultado en -ma**

Siguiendo con los derivados, otro sufijo productivo es *-ma*, que forma nombres de abstractos de resultado. También en este caso hay creaciones nuevas y adaptaciones de términos ya creados. La palabra *noema* «pensamiento» aparece ya en Homero para designar el contenido de lo pensado, en una comparación de unas naves que son «tan rápidas como el pensamiento» (*Odisea* 7.37), pero luego designa al pensamiento no como facultad o actividad, sino como objeto del pensar. Así ocurre en Parménides (B 7.2, 8.34, 8.50, 16.4 D.-K.). Podría añadirse *onoma*, un viejo término que adquiere dimensiones filosóficas cuando Parménides (B 8.38ss.) determina que ciertas palabras no corresponden a nada que tenga existencia real, sino son puros nombres, en el sentido «designaciones» (cf. cap. 4 § 9.11):

Por tanto será un nombre todo  
cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades,  
que llega a ser y que perece, que es y no es.

Hace así Parménides un gran descubrimiento, que algunas palabras no significan nada, porque el significado que se les atribuye no corresponde a ninguna realidad.

### **6.4. Adjetivos de posibilidad en -to-**

Muy productivo es el sufijo *-to* para indicar posibilidad. Inicialmente los derivados con este sufijo que se utilizan más bien en el lenguaje filosófico son compuestos con alfa privativa para designar lo imposible (un recurso al que me referiré luego, cf. cap. 3), pero también

aparece desde muy pronto un giro equivalente, un adjetivo sin alfa privativa, pero precedido de la negación *ou*. Así Parménides usa, junto a *anoeton* «inconcebible» (B 8.17 D.-K.), el giro *ou noeton* «no concebible» (B 8.8 D.-K.) y, en vez de *adiairetos* «indivisible», documentado en Heráclito (fr. 26 Marcovich = B 50 D.-K.), utiliza *ou diaireton* «no divisible». El uso de estos adjetivos se generaliza luego también en expresiones afirmativas, y así tenemos *diairetos* «divisible» (por ejemplo, en Aristóteles *Física* 213b 16). En la mayoría de estos adjetivos el sentido de posibilidad convive con otro (un uso vulgar, no filosófico), que actualiza la posibilidad, en un valor muy próximo al de un participio. Y así, por citar un ejemplo que acabo de presentar, *diaretos* significa también «dividido, desunido»[8].

## 7. Composición

### 7.1. *philosophia*, *philosophos*

Otra vía importante de creación léxica filosófica son los compuestos. El gran número de ellos (alguno ha aparecido ya en los ejemplos anteriores) y su notable variedad hace difícil una clasificación. Me limitaré a algunos ejemplos aislados especialmente significativos, comenzando por la palabra *philosophos*, probablemente una de las creaciones más geniales de los filósofos griegos. Se cuenta que el término fue acuñado por Pitágoras para referirse a su actividad, frente a la más fatua designación de *sophos* «sabio»[9], e insistir así, ya desde el primer momento, en el carácter, más de aspiración que de consecución, que es propio de la actividad del pensador, en continua búsqueda de una verdad que no llega a alcanzar nunca. La palabra tuvo inmediato éxito. Aparece en Heráclito (fr. 7 Marcovich B 35 D.-K.):

Pues es necesario que los filósofos sean indagadores de muchas cosas.



Y posteriormente en Platón y Aristóteles y en un sinfín de autores más. Cicerón (*Del orador* 1.212) la adopta como préstamo, sin traducirla al latín, lo que es una clara muestra de su especificidad, y desde entonces hasta ahora ha sido aceptada sin reservas por cuantos han practicado esta rama del saber; incluso ha dado lugar a derivados.

Por su parte, el abstracto correspondiente, *philosophia*, se acuña más tarde. Lo encontramos en Isócrates (2.35, 10.6, 12.209) y en Platón (*Fedón* 61a, *Teéteto* 143d, etc.). No es extraño. Lo que quería señalar Pitágoras era una actitud personal, una afición a la sabiduría que no correspondía a una disciplina. Son filósofos, diríamos, más «profesionales» como Platón quienes acuñan el término *philosophia*, para referirse a lo que para ellos no es ya una actitud ante la vida, sino un objeto de estudio, una disciplina plenamente configurada.

## **7.2. *polymathie***

La palabra *polymathie*, «aprendizaje de muchas cosas» es al parecer una acuñación de Heráclito (fr. 16 Marcovich = B 40 D.-K.)[\[10\]](#), con un sentido claramente peyorativo, ya que se opone a *noos*:

La erudición no enseña sentido común.

Aquí el primer elemento del compuesto *poly-* «mucho» connota acumulación, incluso demasía. El término es aceptado por Demócrito (B 65 D.-K.), quien lo opone a *polynoie* «abundante sentido común» una especie de «contraacuñación» claramente inspirada en el de Éfeso:

Debemos procurar tener un alto grado de sentido común, no de erudición.

## **7.3. Compuestos con alfa privativa**

Un número interesante de compuestos son negativos, formados por la partícula privativa *a(n)*, con la particu-

laridad de definir algo negativamente, por lo que no es. Estos términos tienen la enorme ventaja de ser transparentes, en la medida en que se definen por oposición a otro conocido. La adición del sufijo actualizador *-to* permite crear términos que quieren decir «que no se puede... (la idea contenida en el lexema)» o «que no está... (la idea contenida en el lexema)». Corresponde a nuestros *in...ble* o *in...do* (por ejemplo, *imbatible* / *imbatido*, etc.). A esta vaguedad de sentido entre el mundo de lo posible y el mundo de lo real hay que añadir que la posibilidad puede ser también de muchas clases, moral, religiosa, o lógica, entre otras.

Con frecuencia el valor actualizador es más antiguo que el de posibilidad y ajeno al vocabulario de la filosofía, y así conocemos múltiples casos de formas en *a...to* que presentan dos sentidos básicos, «no ...-do» (documentado en otros autores) frente a «no ...-ble», propio de los filósofos. Se estudian detenidamente en el cap. 3, de forma que baste aquí con lo dicho.

## 8. Colofón

Nos hemos asomado, aunque solo sea por una rendija, al apasionante proceso de la creación de la terminología filosófica, una aventura que emprendieron los griegos y en la que colaborarían, andando el tiempo, los romanos, bien fuera traduciendo, bien adoptando, trascritas, las palabras griegas.

Hemos visto que los procedimientos de formación de palabras empleados por los filósofos no son diferentes de los de otros autores. Si acaso, es una cuestión de grado, no de naturaleza. Los filósofos distienden más el sentido de los términos para hacerlos designar conceptos muy complejos. Y tienden a preferir unos procedimientos (sustantivación de adjetivos neutros, adjetivos en *-to-* con alfa privativa) sobre otros. Sobre todo, crean

árboles terminológicos, de derivados diversos sobre la misma raíz (como *noeo*, *nous*, *noema*, *noesis*, *noetikos*, *dianoetikos*) que son muy productivos y que han tenido el enorme interés de haber sido heredados, primero por los romanos y luego por toda la filosofía occidental.

La atribución de nuevos sentidos se consigue a costa de rodear el término que expresa un contenido nuevo de contextos muy significativos, el procedimiento que llegará a su extremo con la definición, pero es este un procedimiento, por lo que sabemos, ajeno a los presocráticos. Lo más próximo a una definición son las declaraciones del tipo «el modo de ser del hombre es su genio divino» (*ethos anthropou daimon*, Heráclito fr. 94 Marcovich = B 119 D.-K.), que no es una definición, sino la constatación de que A (lo que se llama *daimon*) es en realidad B (*el modo de ser*).

Dentro de esta actividad creadora destacan algunos autores sobre otros. Empédocles tiende a un uso poético y no filosófico de los términos, en que los conceptos pueden ser designados de modo vario, incluso con nombres de dioses, y por tal motivo no es un fecundo creador de términos filosóficos; también Anaximandro, aunque escribe en prosa, se mantiene todavía muy dentro de la tradición poética. Parménides, en cambio, que escribe en verso, es un gran creador de nuevos términos, algunos de los cuales tendrán una larga vida en la filosofía. Heráclito es también prolífico en la creación de vocabulario, aunque algunas de sus acuñaciones no tienen demasiado eco (quizá por la oscuridad que se le atribuía al autor y que no lo convertía en un modelo para ser imitado).

Pero hay aún otro grandísimo avance en la creación de terminología por parte de los filósofos. No solo describen realidades nuevas con palabras nuevas o adaptando

las antiguas, sino que incluso descubren que algunos términos designan solo supuestas realidades, en otros términos, que ciertas palabras son eso, palabras, y que no significan nada.

Creo que los ejemplos presentados (que son apenas una pequeña muestra) pueden servir para dar idea del aspecto de la cuestión sobre el que más me proponía insistir, esto es, cómo los griegos no solo crean una terminología, sino que construyen un auténtico edificio conceptual asociado a esta terminología. Lo más extraordinario de ese vocabulario es su resistencia y su virtualidad. Resistencia, porque atraviesa por la historia hasta nuestros días, sin alterarse en profundidad. Puede haber muchas lógicas o muchas éticas, pero siguen llamándose lógicas y éticas, con los viejos términos griegos. Su virtualidad, porque configura un sistema de denominación capaz de proyectarse sobre el mundo romano y sobre la modernidad, y de permitir la creación de nuevas palabras dentro del sistema, aunque no las hubieran acuñado los griegos. Así, aunque los griegos antiguos no conocieron términos como *ontología* o *macrocosmos*, estos parecen perfectamente griegos e incluso podemos decir que lo son, que el griego sigue siendo una lengua viva para crear vocabulario técnico sin salirse de las antiguas reglas

Bien sean las acuñaciones nuevas, específicas o no, bien sean palabras a las que se ha dotado de un sentido técnico y han pasado a las lenguas modernas con toda su carga cultural, el hecho es que los instrumentos con que se construye la filosofía moderna proceden en último término de la Antigüedad clásica. Ello obliga a los filósofos actuales y a los del futuro a dialogar constantemente con los antiguos, al tener que utilizar sus herramientas y a moverse dentro de un edificio conceptual, que puede

recibir a lo largo del tiempo, sin duda, múltiples ampliaciones y retoques, incluso muy sustanciales pero en el que siempre seguiremos reconociendo el viejo edificio y las viejas herramientas de los clásicos que no pierden nunca su identidad originaria.

[1]. Por ejemplo, B 4.2 (2 veces), 8.12, 8.19 D.-K. (sin artículo, como uso poético, 6.1, 8.24, 8.25 D.-K.).

[2]. Por ejemplo, B 2.7, 8.7 D.-K.

[3]. *Iliada* 1.70: «Que conocía las cosas que son, las que serán y las que fueron antes», Hesíodo *Teogonía* 38: «Contando las cosas que son, las que serán y las que fueron antes».

[4]. Por otra parte, *ta (e)onta* se encuentra p. ej. en el *Papiro de Derveni* reiteradas veces (cf. caps. 7 y 8).

[5]. En *Odisea* 5.248 significa «perno», en Heródoto 2.96, «juntura» en la tablazón de un barco, en Aristófanes *Caballeros* 533 la «ensambladura» de una lira.

[6]. Cf. *Iliada* 1.49: «y un terrible zumbido surgió del arco de plata».

[7]. Heraclito B 8 D.-K. - fr. 8 Mouraviev. Marcovich lo dispersa en 27d1 + 28c1.

[8]. Por ejemplo en Sófocles *Traquinias* 163, Jenofonte *Ciropedia* 4.3.20, Aristóteles *Constitución de los atenienses* 68.3.

[9]. Cicerón *Tusculanas* 5.3.9, Diógenes Laercio 1.11 (= Heraclides del Ponto fr. 87 Wehrli).

[10]. No existe el verbo *polymanthano* «aprender mucho», mientras que el adjetivo *polymathes* «erudito» lo encontramos por primera vez en Aristófanes *Avispas* 1175, sin valor peyorativo, y en Demócrito B 64 D.-K., donde sí lo tiene, ya que hallamos la misma contraposición que en Heráclito: «muchos eruditos carecen de sentido común».

## DEFINIR NEGANDO

EL USO DE ADJETIVOS NEGATIVOS POR LOS  
FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS**I. Introducción**

Los filósofos presocráticos usaron frecuentemente como procedimiento de definición adjetivos negativos compuestos por  $a(n)$ -, que expresan merma o ausencia. No se trata de una innovación suya, ya que los poetas épicos y líricos habían recurrido frecuentemente a ellos. Sin embargo, no es menos cierto que los filósofos presocráticos los usaron en contextos nuevos y con propósitos distintos. Pese a lo que pudiera parecer, dado que *prima facie* afirmar lo que una cosa no es no parece una vía aceptable para saber lo que es, el uso de adjetivos negativos en determinados contextos es muy eficaz como procedimiento definitorio. En el presente estudio se trata de clasificar los contextos en los que aparecen, señalar el tipo de información que aportan y, en definitiva, indagar la razón de ser de su uso.

Dado que la información sobre los textos de los presocráticos es, las más de las veces, indirecta y, por tanto, poco fiable, porque en estos casos los términos originales han podido ser «traducidos» por la fuente, solo se tomarán en cuenta aquellos que aparecen en fragmentos literales y solo excepcionalmente se recurrirá a fragmentos indirectos<sup>[1]</sup>.

En primer lugar, se estudiarán por separado los términos que ya se encontraban en autores más antiguos o contemporáneos de los primeros filósofos con un sentido similar y en contextos semejantes (§ 2). Como se verá, incluso en algunos de esos casos, los filósofos introducen

matices que distinguen la forma en que ellos los usan de aquella en que lo hacen los demás autores.

En segundo lugar se examinarán los casos en que los adjetivos tienen sentidos nuevos o contextos diferentes o, incluso, pueden ser creación de los presocráticos, en la medida en que no están atestiguados antes (§ 3). Las variables que se han considerado pertinentes para establecer la clasificación de los usos de los adjetivos negativos en los presocráticos son: a) el tipo de sustantivo al que se aplica (dentro de tres grandes grupos: el mundo de lo divino, el mundo natural o el mundo humano); b) el campo semántico al que pertenece el tema sobre el que se forma el adjetivo negativo; c) el tipo de valoración, positiva o negativa, que aporta, y d) el tipo de negación, que puede ser una simple constatación de que algo no se ha dado o no se da, o la expresión de una imposibilidad; es decir, el primero sería del tipo «incomprendido», el segundo, del tipo «incomprensible».

## **2. Términos tradicionales usados en forma similar[2]**

### **2.1. Definir a los dioses**

Un primer grupo de adjetivos negativos califican nombres pertenecientes a la esfera de lo divino. Dos de ellos se construyen sobre temas del campo semántico de la muerte. Indican imposibilidad y su sentido es positivo, en tanto que expresan negación de un hecho negativo como es la muerte. El primero de los adjetivos es *athanatos* «inmortal», usado por Parménides (B 1.24 D.-K.) [3], para calificar a las aurigas que lo conducen en el carro, las Helíades, lo que da un tono sagrado a su mensaje filosófico y le confiere una garantía de verdad, por su procedencia divina. También Empédocles (fr. 133.1 Wright = B 147.1 D.-K.) emplea el término en plural y sustantivado, en el mismo sentido que los poetas épicos, para referirse

a los dioses con los que los démones compartirán mesa y hogar. Sinónimo de *athanatos* y con el mismo sentido «inmortal» es *ambrotos*, con el que Empédocles califica a una musa (fr. 3.1. Wright = B 131.1 D.-K.)<sup>[4]</sup> y a un dios (fr. 102.4s. Wright = B 112.4s. D.-K.). En este segundo caso, lo que no es tradicional es que el filósofo declara que el dios es él mismo.

Otro adjetivo, *ateires* «incansable», formado sobre la raíz que significa «cansar, agotar», lo aplica Empédocles (fr. 133.2 Wright = B 147.2 D.-K.) a los démones, con valor positivo e indicando imposibilidad<sup>[5]</sup>.

## 2.2. Definir la naturaleza

A nombres de la esfera de la naturaleza se refieren diversos adjetivos con los que se destaca la fuerza, el poder de la naturaleza, que tiene aspectos ambivalentes, positivos o negativos.

Un primer grupo dentro de este apartado lo forman dos adjetivos, ambos empleados por Empédocles, que señalan que ciertos seres naturales no son mensurables, porque su inmensidad escapa a nuestra capacidad de medir; expresan, pues, una cualidad positiva, en tanto que definen seres que exceden las dimensiones corrientes: *apeiron* «ilimitado», referido a las «ilimitadas profundidades de la tierra» (fr. 33.1 Wright = B 39.1 D.-K.)<sup>[6]</sup>, y *aspetos* «indecible, inmenso», utilizado con los mismos valores con los que aparece en la épica, aplicado al tiempo (fr. 11 Wright = B 16 D.-K.)<sup>[7]</sup> o a los seres mortales (fr. 15.10 Wright = B 23 D.-K.)<sup>[8]</sup>.

Cuatro adjetivos, todos ellos también usados por Empédocles, indican que ciertos seres naturales son ajenos a debilidades o defectos humanos, como la destructibilidad, el miedo, la posibilidad de ser reprochados o el cansancio; por tanto, también se trata de cualidades positivas y expresan imposibilidad: *ateires* «indestructible»,



que se aplica a rayos de luz (Empédocles fr. 88.6 Wright = B 84.6 D.-K.) y a una llama (d 11 Martin-Primavesi)[9]; *atarbetos* «impávido», que califica la cara del sol (fr. 36 Wright = B 44 D.-K.)(10]; *amemphes* «irreprochable», que se refiere a Amistad (fr. 47.13 Wright = B 35.13 D.-K.)(11], y *akamatos* «incansable», dicho de los vientos (fr. 101.3 Wright = B 111.3 D.-K.)(12]. En este último caso, el adjetivo sive para poner de relieve el poder del filósofo, ya que declara que sabe cómo hacerlos cesar.

Otros dos adjetivos están contruidos sobre términos de la esfera de lo visible, con distintos sentidos, el primero, *aphantos*, es aplicado a la noche por Parménides (B 9.3) y tiene, a la vez, el significado «invisible»(13] y «en la que no se puede ver», «oscura»(14]. El segundo, *aidelon*, formado sobre la raíz del verbo «ver» (el aoristo *eidon*), significa «destrutivo» y Empédocles (fr. 77.2 Wright = B 109.2 D.-K.)(15] lo emplea referido a un elemento, el fuego, cuya acción provoca que otra cosa deje de verse, e.e. desaparezca. Dudoso es otro ejemplo de Parménides (B 10.2-3 D.-K.), quien habla de las acciones *aidela* del sol. Lo más probable(16] es que esté usado aquí en el sentido que el término tiene en Homero: «que vuelve invisible, aniquilador»(17]. Pero puede referirse a influjos solares que no son evidentes, incluso que pueden ser «ocultos, secretos»(18]. Todos los ejemplos anteriores de este grupo implican imposibilidad(19]. Pero hay que reseñar el caso especial de un adjetivo que define nuestro mundo con una cualidad negativa, que no indica imposibilidad: se encuentra en la expresión de Empédocles (fr. 113 Wright = B 121 D.-K.) «lugar desagradable» (*aterpea choron*), idéntica a la empleada por Homero en *Odisea* 11.94. Se trata de un inteligente empleo de la intertextualidad, dado que en la *Odisea* la expresión, en boca de Tiresias, se refiere al Hades, mientras que en el poema de Empédocles

se refiere a nuestro mundo[20]. Hay toda una inversión de valores en esta cita literaria aparentemente simple.

En suma, los adjetivos de este apartado destacan la fuerza, el poder de la naturaleza, como algo superior a lo humano y que tiene aspectos ambivalentes, positivos y negativos.

### 2.3. Calificar el mundo humano

Dos adjetivos dentro de este apartado expresan cualidades negativas de los propios seres humanos, ya que niegan en ellos la inteligencia o la sensatez, dentro de un tópico literario arcaico que insiste en las limitaciones de la inteligencia humana. No indican imposibilidad, algo que se repetirá en todos los términos referidos al ámbito de lo humano. Así, Demócrito utiliza reiteradas veces el término *anoemon* «insensato», siempre en plural, para definir un tipo de individuos (B 197, 199-202, 202-206 D.-K.) [21], mientras Heráclito y Demócrito usan *axynetos* «carente de inteligencia», bien para calificar a los hombres que no comprenden al *logos*, o bien en un sentido absoluto, «que no comprende, necio» [22].

Un grupo relativamente numeroso de casos se refieren a acciones humanas, siempre calificadas negativamente, porque la partícula *a(n)-* se añade a raíces nominales que expresan ideales del ámbito de la ética tradicional, como justicia, legitimidad, respeto o utilidad y finalización. Tampoco indican imposibilidad: así Heráclito y Demócrito usan el adjetivo *adikos* «injusto» en un sentido tradicional [23]; el primero, para marcar que las cosas injustas solo lo son para una valoración humana, ya que (fr. 91 Marcovich = B 102 D.-K.):

para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas,

mientras que Demócrito (B 261 D.-K.) lo emplea para calificar la posibilidad de que no se asista a los que son

injustamente tratados. Por su parte, Jenófanes (B 12.1 D.-K.) señala que Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses la mayoría de las acciones *athemistia* «fuera de la ley». El filósofo parece emplear el término con toda intención, ya que achaca a los grandes poetas épicos el mismo defecto que Homero censura a seres paradigmáticamente impíos[24], lo que constituye una crítica abierta a la idea tradicional sobre los dioses expresada por ellos.

Demócrito (B 191 D.-K.) utiliza *anekestos* «irremediable» para referirse a acciones prohibidas por la ley[25], mientras Heráclito emplea el término *anaides* «desvergonzado»[26], en un curioso pasaje en el que juega con la paradoja (fr. 50 Marcovich = B 15 D.-K.):

Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso ni cantaran el himno a las vergüenzas, procederían del modo más desvergonzado.

Demócrito (B 78 D.-K.) declara que no es *achreios* «inútil»[27] ganar dinero y utiliza *ateles* «inacabado» para referirse a empresas que no se llevan a término por la continua vacilación de quienes las emprenden (Demócrito B 81 D.-K.)[28]. Para negar la capacidad de acierto de los sentidos humanos, Parménides (B 7.4 D.-K.) califica una mirada como *askopon* «sin objetivo», un adjetivo formado sobre *skopos* «blanco, objetivo»[29].

A los indicios o pruebas argumentados por los filósofos o a sus afirmaciones se refieren dos adjetivos, uno que expresa una valoración positiva: *apseudes* «que no miente, verídico» (construido sobre el sustantivo *pseudos* «mentira»)[30], Empédocles lo usa para referirse a pruebas que, de alguna manera, aparecen así personificadas (a(ii) 29 Martin-Primavesi):

A partir de mis palabras lleva a tu mente pruebas que no mienten.

El otro es *atrekes* «verdadero», que etimológicamente significa «no torcido», siguiendo una metáfora cognitiva

que relaciona lo recto con lo verdadero y lo torcido con lo falso, por lo que también es positivo, pero Demócrito (B 9 D.-K.) lo usa en una frase negativa: «nosotros en realidad no conocemos nada verdadero» y da la impresión de que en griego no es reconocido como un adjetivo negativo[31].

Un último adjetivo, *anebos* «aún no joven, niño» (cf. Solón fr. 27.1 West), es utilizado por Heráclito para referirse, simplemente a una etapa de la vida, una clase de edad (fr. 69 y 105 Marcovich = B 117 y 121 D.-K.).

#### **2.4. Usos tradicionales *ma non troppo***

Todo lo visto en este apartado dibuja un cuadro aparentemente tradicional, con una separación neta entre dioses inmortales y hombres mortales, siendo estos últimos en la mayoría de los casos ignorantes, dotados de sentidos imprecisos, autores de opiniones poco claras y que actúan de una forma indecorosa, injusta e inútil, frente a una naturaleza poderosa y amenazadora. Los adjetivos negativos referidos a dioses y principios naturales suelen indicar imposibilidad (de afectar a su perfección), mientras los referidos a los seres humanos, solo carencia, imperfección.

Pero esta impresión es un tanto engañosa y los filósofos dejan su huella, incluso en los términos y usos más tradicionales. Empédocles se afirma como dios y por ello es inmortal él mismo; la naturaleza no es poderosa para él porque la domina, ya que se declara capaz de controlar los vientos incansables (fr. 101.3 Wright = B 111.3 D.-K.), con lo que se manifiesta con los poderes de un mago. Por otra parte, invierte la valoración entre este mundo y el Más Allá utilizando la expresión «lugar desagradable» de forma inversa a la tradicional, ya que califica con ella nuestro mundo y no el Hades (fr. 113 Wright = B 121 D.-K.).

En cuanto a la escala de valores arcaica, también está puesta en cuestión. Las acciones injustas no existen para Heráclito (fr. 91 Marcovich = B 102 D.-K.), porque creer en la existencia real de cosas injustas es un error de los hombres. El uso tradicional de «desvergonzado» le sirve a Heráclito para juegos de palabras con un propósito definido. Se supone que celebrar el himno a las vergüenzas es lo que sería vergonzoso, pero él afirma exactamente lo contrario, que lo más vergonzoso sería no hacerlo (sobre los motivos de esta afirmación cf. Bernabé 2009). Por su parte, *athemistios* «fuera de la ley», el adjetivo que Homero aplicaba al cíclope, es usado por Jenófanes (B 12.1 D.-K.) para referirse a las acciones que los poetas (sin duda Homero y Hesíodo) atribuyen a los dioses y señalar que estos incurren en el defecto que censuran. También Demócrito (B 78 D.-K.) usa *achreion* «inútil» en una expresión negativa.

Otro tanto cabe decir sobre el tópico de la ignorancia humana. Heráclito se excluye de ella, ya que él no pertenece a los *axynetoi* «carentes de inteligencia» (fr. 1-2 Marcovich = B 1 y 34 D.-K.). Empédocles (a(ii) 29 Martin-Primavesi) considera que su conocimiento no es falible, porque sus pruebas son *apseude* «verdaderas». Y cuando usa el adjetivo *apeirona* «ilimitado» para referirse a la tierra, como los épicos, y al éter, lo hace para rechazar de plano que posean esta característica, manifestando así que su conocimiento de las cosas es superior (cf. 33 Wright, B 39):

Si infinitos fueran en verdad las profundidades de la tierra y el éter anchuroso como en lenguas de muchos circula falsamente, etc.

Heráclito y Empédocles hablan, pues, de sí mismos con la solemnidad de *maîtres de la vérité*. La mirada *askopon* «sin objetivo» es propia de los hombres, pero Parménides (B 7.4 D.-K.) parece sustraerse a esa condición,

porque habla por boca de la diosa. En un nivel menos excelso, Demócrito, aunque señala comportamientos erróneos de los insensatos, como si él fuera capaz de aconsejar lo debido (esto es, de mostrarse sensato), y valora que las obras sin terminar son producto de una vacilación que se supone que puede corregirse, acepta que el conocimiento humano es imperfecto, como lo indica su uso de *atrekes* «verdadero» precedido de adverbio de negación. Con todo, el filósofo atenúa este desconocimiento, al indicar que al menos conocemos los cambios que se producen por el influjo de unos cuerpos en otros.

### **3. Usos nuevos de términos tradicionales o términos nuevos**

#### **3.1. Clasificación de usos**

El análisis de los adjetivos que se usan en un contexto o en un sentido nuevos o que son creaciones de los filósofos pone de relieve que todos ellos pueden incluirse dentro de uno de los siguientes supuestos:

a) El adjetivo negativo se refiere a realidades físicas o abstractos y las define como ajenas a los seres normales (§ 3.2). En muchos casos significa la imposibilidad de realización de la idea negada por el prefijo.

b) El adjetivo negativo se refiere a seres humanos o a sus capacidades e insiste en sus limitaciones (§ 3.3).

c) El adjetivo negativo se aplica a realidades que no son accesibles a (la percepción, comprensión o deseos de) los seres humanos (§ 3.4).

d) El adjetivo negativo se usa para rechazar opiniones comunes o califica cosas contrarias a las que se consideran normales (§ 3.5).

e) Formado sobre verbos de «decir», el adjetivo puede referirse a realidades inexpressables, bien porque exce-

den el conocimiento humano, bien porque su carácter espantoso las convierte en indecibles (§ 3.6).

f) El adjetivo negativo se emplea simplemente como un término clasificatorio, por oposición a su contrario (§ 3.7). En estos casos, lo normal es que uno sea lícito y otro ilícito o que el adjetivo sirva para clasificar órdenes diferentes de cosas.

### **3.2. Seres extraordinarios**

#### **3.2.1. Usos de los adjetivos negativos en este apartado**

Dentro del apartado en que el adjetivo negativo se refiere a realidades físicas o abstractos y las define como realidades ajenas a los seres normales, se clasifican los siguientes usos:

1) Términos que en la épica se aplican a los dioses como cualidades positivas referidas a la negación de la muerte o la vejez y que los filósofos refieren a realidades que de alguna manera están suplantando a los dioses. Es obvio que en este campo no hay adjetivos nuevos (§ 3.2.2).

2) Definiciones de lo uno en sus diversas variantes (según los filósofos), todas ellas positivas, en tanto que niegan, en términos de imposibilidad, características propias de los seres de la naturaleza que los hacen imperfectos, como el movimiento, el cambio, los límites, la posibilidad de verse afectados o violentados o el desequilibrio (§ 3.2.3).

3) Definiciones de lo que es y de lo que no es en Parménides y Empédocles, para sustentar la defensa de que lo que es es lo único que existe (§ 3.2.4).

4) Aspectos del cosmos en momentos de formación o a elementos naturales en una cosmogonía. Los adjetivos niegan realidades diversas, como la accesibilidad, la fre-

cuencia, la visibilidad, la mezcla, la desigualdad, pero de forma descriptiva, sin expresar imposibilidad (§ 3.2.5).

### **3.2.2. Atribución de rasgos divinos a seres físicos o abstractos**

El adjetivo *athanatos* «inmortal» califica innumerables veces a la divinidad, en los poetas épicos (*Ilíada* 1.265, etc., Hesíodo *Teogonía* 21, etc.), por oposición a los seres humanos, que son *brotoi* «mortales»; sin embargo, Anaximandro (B 3 D.-K.) lo utiliza para referirse a la realidad material que sitúa en el origen de las cosas: *to apeiron* «lo indefinido». Da la impresión de que pretende identificar en cierto modo rasgos de su nuevo principio con los propios de la divinidad. Refuerza esa impresión cuando utiliza también otro, *ageros* «que no envejece», que en la épica aparece a menudo acompañando a *athanatos* (*Ilíada* 12.323, *Odisea* 5.218, Hesíodo *Teogonía* 949, *Himno homérico a Deméter* 242). No extraña que Teofrasto lo acuse de utilizar términos demasiado propios de la poesía (cf. cap. I § 3.3).

Algo parecido, pero añadiendo su contrario, hace Heráclito (fr. 26 Marc. = B 50 D.-K.) al atribuirle al «todo» (el universo) la condición de *athanatos* «inmortal». A este respecto debe citarse también una frase de Empédocles, sobre la forma en que las «raíces» de las cosas (a las que llamamos, siguiendo a Aristóteles, «elementos»), que son para él eternas, configuran con sus combinaciones seres perecederos (fr. 47.14 Wright = B 35.14 D.-K.):

Al punto tornan a nacer como mortales los que antes aprendieron a ser inmortales.

Este modo de proceder está especialmente claro en Diógenes de Apolonia cuando califica el aire divino, el principio de las cosas en su cosmogonía, como (fr. 5.7 Laks):

Un cuerpo inmortal, del que nacen unas cosas y otras mueren.



Por su parte, Porfirio (*Vida pitagórica* 19) nos transmite una información acerca de Pitágoras: «afirma que el alma es inmortal (*athanatos*)». Si es cierto que Pitágoras lo afirmaba con este énfasis (igual que lo harán más tarde Platón *Fedro* 245c y algunos fragmentos órficos, como *OF* 425-426), pese a que Homero hablaba de cierta existencia del alma tras la muerte, la explicación de esta aparente contradicción debe resolverse pensando que calificar el alma de *athanatos* significaba algo distinto de la pervivencia descrita por Homero en el Hades: si *athanatos* se aplicaba exclusivamente a los dioses, calificar con este adjetivo al alma es atribuirle un carácter divino (cf. Bernabé 2007).

Sea cual fuere la interpretación que se le dé a un controvertido fragmento de Heráclito (fr. 47 Marc. = B 62 D.-K., cf. Bernabé 2009, 117-119):

Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales,  
viviendo unos la muerte de aquellos,  
muriendolos otros la vida de aquellos,

parece claro que el filósofo predica la inmortalidad (un atributo divino) de los seres mortales. Vemos, pues, que la aplicación de un adjetivo que antes calificaba a los dioses a un principio cósmico (realidad que se supone física) y al alma (una realidad que se supone humana) o al hombre mismo, representa una nueva concepción de ambas realidades al insertarlas en el ámbito de lo divino.

Otro adjetivo del mismo significado es *ambrotos*, que Empédocles (14.4 Wright = B 21.4 D.-K.) aplica probablemente a cuerpos celestes, mientras que en la épica (*Ilíada* 22.9, Hesíodo fr. 240.10 Merkelbach-West, etc.) se refería a dioses y sus propiedades.

### 3.2.3. Definiciones de lo uno como un ser perfecto

Entre los adjetivos que definen lo uno como un ser perfecto encontramos en primer lugar algunos términos nuevos.

Es el caso de *anolethros* «indestructible», que parece ser una creación de Anaximandro (B 3 D.-K.) referida a *to apeiron*, y que luego Parménides (B 8.3 D.-K.) aplica a lo que es. Formado sobre *olethros* «destrucción, muerte», expresa imposibilidad de destrucción y es sinónimo de *athanatos*, pero carece de las connotaciones «religiosas» de este. Al no insistir en la muerte, sino en la destrucción, es más aceptable para realidades físicas no humanas, no animadas. Tendrá mucho éxito posterior, ya que lo encontramos en pasajes como Platón *Fedón* 88b, *Leyes* 904a, Aristóteles *Física* 203b 14, o *Acerca del mundo* 396a 31.

Dos términos significan «indivisible». El primero, *adiairetos* parece una creación de Heráclito (fr. 26 Marcovich = B 50 D.-K.), que expresa imposibilidad y se refiere al todo-divinidad. Marcovich cree que el fragmento no es de Heráclito, pero coincide con Mouraviev en aceptarlo como suyo. Heráclito parece haber creado a la vez también su contrario *diairetos*, que reaparece en Parménides (B 8.22 D.-K.), en una expresión asimismo negativa, *oude diaireton*, referido a lo que es. Quizá también Meliso usara *adiairetos* para calificar a lo que es, aunque se encuentra en un pasaje no literal (B 10 D.-K.). La palabra será usada luego por Aristóteles (por ejemplo en *Metafísica* 1052a 21) y por otros filósofos. El segundo término, *atomos*, se documenta en Sófocles (*Traquinias* 200) con el valor de «no cortado» y dicho de un prado, pero fue usado por Leucipo y/o Demócrito en el sentido que expresa imposibilidad «que no puede ser cortado, indivisible», aunque lamentablemente la atestiguación directa es muy escasa[32].

También son nuevos dos términos contrarios, «creado-increado» (*geneton ageneton*), contruidos sobre el verbo «nacer» (*gignomai*) y que Heráclito (B 50 D.-K., en una parte que Marcovich, fr. 24, no considera perteneciente al fragmento, pero que Mouraviev sí reivindica como propia del efesio) refiere al todo-dios. *agenetos* tendrá un gran éxito como término filosófico; lo hallamos referido a lo que es en Parménides (B 8.3 D.-K.) en un uso muy refinado, ya que designa a la vez que lo que es es «increado», como un hecho, pero también «que no puede ser creado», como imposibilidad, lo que se desprende del resto de la argumentación. Empédocles (fr. 135 Wright = B 7 D.-K.) usa el mismo término para definir las «raíces» (elementos). Luego seguirá siendo muy usado por los filósofos; basta citar Platón *Fedro* 525d o Aristóteles *Metafísica* 997b 7.

Por último, *apaustos* «incesante, que no tiene fin» aparece documentado por primera vez en Parménides B 8.27-28 D.-K., dicho del ser, y en Esquilo *Suplicantes* 740, dicho del tiempo.

Otros términos que pueden clasificarse en este grupo eran ya tradicionales, pero los presocráticos modifican su sentido, normalmente en el sentido de convertir «lo que no ha sido X» en «lo que no puede ser X», es decir, modificando la simple negación en imposibilidad.

Así, *akinetos* significaba «no movido» o «que no debe moverse»<sup>[33]</sup>, pero en Parménides (B 8.6, 8.26, 8.38 D.-K., cf. Jenófanes A 36 D.-K.), referido a lo que es, adquiere el sentido «inmóvil», «inamovible», por imposibilidad de que pueda moverse. Empédocles también lo usa para calificar al sujeto como «ajeno al cambio» (frr. 8.13 y 16.12 Wright = B 17.13 y 26.12 D.-K.).

*atremes* se refiere en Simónides 7.37 West a la mujer que es como el mar, con el sentido «tranquila». Dado que

va acompañado del adverbio «muchas veces» (*pollakis*), está claro que el adjetivo no expresa imposibilidad, y de hecho se dice que dicha mujer «muchas veces se vuelve loca» (*pollakis de mainetai*). En cambio, Parménides lo usa en el sentido «imperturbable» para referirse al corazón de la verdad (B 1.29 D.-K.) y a lo que es (B 8.4 D.-K.), expresando la imposibilidad de que se conmueva.

*anarchos*, un compuesto de *arche* (que significa «mando» o «principio») tiene en Homero (*Ilíada* 2.703) el sentido de «sin un jefe», como situación coyuntural, pero Parménides (B 8.27 D.-K.) lo usa en el sentido «sin un principio», referido a lo que es y expresando, una vez más, imposibilidad.

En cuanto a la formación creada sobre *telos*, *ateleustos* «sin resultado», se dice en Homero de cosas que no se han cumplido, por ejemplo, un trabajo, nunca referido a cosas que no pueden cumplirse por ser imposibles[34]. En cambio, cuando Parménides (B 8.4) utiliza el término para calificar lo que es, quiere señalar que el ser no solo no ha terminado, sino que no puede tener fin, de acuerdo con la argumentación de todo el fragmento.

El término *asylon* se usa comúnmente para lo que no ha sufrido violencia (Eurípides *Medea* 728) o no debe ser violado por imperativos de carácter ético o religioso (de acuerdo con el uso más frecuente de «asilo» en las lenguas modernas), por ejemplo, la tierra, en Eurípides *Medea* 387, pero en Parménides (B 8.48 D.-K.) se utiliza como «inviolable», referido a lo que es y expresa imposibilidad.

*atalantos*, a partir del uso «que no se desequilibra», acaba por trivializar su sentido y en la épica se emplea en comparaciones, seguido de dativo, con el significado «semejante a, como» (*Ilíada* 2.627, Hesíodo fr. 25.16 Merkelbach-West.). En cambio Empédocles lo utiliza sin re-

ferencia a un segundo término en dativo, aplicado a Discordia (*Neikos*), es decir, a una entidad cósmica, y acompañado de *hapante*, con el sentido «equilibrado en todas direcciones». Wright (1981, 170) explica la expresión en los siguientes términos:

No es que Discordia sea materialmente igual en peso respecto a cada una de las raíces, sino que su poder puede extenderse igual y comprensivamente sobre todas ellas.

Pero sin duda el término más interesante de este grupo tanto por la originalidad de su uso como por el gran éxito que obtuvo es *apeiron*, un compuesto negativo sobre *peira(r)* «límite». En el cap. 2 § 5 se esbozó el proceso de creación por parte de Anaximandro. También Jenófanes (B 28 D.-K.) lo usa sustantivado para referirse a que, mientras que la tierra por arriba tiene un límite (*peiras*), por debajo se dirige hacia lo ilimitado (*es apeiron*). Por su parte, Empédocles lo emplea de modo curioso, como alusión al Esfero (fr. 22.3-4 Wright = B 28.1-2 D.-K.) y, como señala Wright (*ad locum*):

el Esfero no tiene ningún punto de partida espacial ni un punto de llegada. Así que se implica que tampoco tiene fronteras internas que separen un elemento de otro.

Meliso aplica el adjetivo a lo que es y parece darle el sentido «infinito», carente de límites. El adjetivo tiene el valor de imposibilidad, de acuerdo con su razonamiento en B 2 D.-K.:

Pues bien, siendo así que no llegó a ser, es que es y siempre fue y siempre será (esto es, no tiene principio ni fin, sino que es infinito) ... pues no es posible que sea siempre lo que no es el todo.

Para Meliso (B 3 D.-K.), tales límites no son solo temporales. Y así, y en abierta contradicción a Parménides, especifica que lo que es tampoco tiene (ni puede tener) límites espaciales por medio del acusativo de relación to *megethos* «en magnitud»:

Pero, como es siempre, así también es necesario que sea infinito en magnitud.

Para mayor claridad, insiste en la cuestión en B 4 D.-K.:

Nada de lo que tenga principio y fin es eterno ni infinito,

donde acompaña *apeiron* con *aidios* «eterno» (en el tiempo), lo que deja *apeiron* para designar el inifinito espacial, cf. también B 7 D.-K.

Anaxágoras usa este adjetivo y la forma relacionada, *apeiros*, en diversos contextos, con el valor de «ilimitado». En primer lugar, lo aplica a «todas las cosas» que había en el origen de los tiempos (B 1 D.-K.):

Juntas estaban todas las cosas, ilimitadas, tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era ilimitado. ... Y es que a todas las sujetaban el aire y el éter, por ser ambos ilimitados. Estas son en efecto las más grandes entre todas las cosas, tanto en cantidad como en tamaño (cf. Sider 2005, 76).

Afirma que las cosas eran carentes de límites, lo que quiere decir que era imposible saber dónde empezaba una y dónde terminaba otra. Especifica, además, que lo eran, tanto en cantidad como en pequeñez. En cantidad, porque no era posible advertir su número, en pequeñez porque eran indefinidamente pequeñas. En esa situación originaria, ninguna de las cosas estaba en ninguna parte en una cantidad apreciablemente mayor que otra, por lo que ninguna era manifiesta (B 2 D.-K.):

Efectivamente, aire y éter se están separando de la multiplicidad circundante y lo circundante es indefinido en cantidad (cf. Sider 2005, 81).

En el universo hay ahora una zona en la que se está produciendo un proceso de separación de aire y de éter, lo que en sus términos quiere decir no que se estén separando aire y éter en estado puro, sino zonas en las que

aire y éter son muy preponderantes. Alrededor de esta zona en que se está produciendo la separación está «lo circundante», una zona indefinida en cantidad, en la que persiste esa especie de mezcla magmática originaria.

El adjetivo califica también a Intellecto, el principio activo en el sistema del filósofo (B 12 D.-K.):

Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intellecto es indefinido, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo (cf. Sider 129-130).

El Intellecto es indefinido porque carece de límites, en la medida en que nada puede nacer de lo que no es ni lo que es dejar de serlo, de forma que si hay intelecto, debe ser indefinido en el tiempo. También en el espacio, por la argumentación de que no existe lo mínimo ni lo máximo (Anaxágoras B 3 D.-K.):

Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor —ya que no es posible que el ser no sea—. Pero es que también dentro de lo grande hay siempre algo mayor, y es igual a lo pequeño en cantidad, dado que cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña.

También Zenón utiliza el adjetivo, con el sentido «infinito», en sus paradojas sobre lo grande y lo pequeño o sobre la multiplicidad (cf. cap. 6 § 11):

Si hay muchos seres, son grandes y pequeños. Grandes como para ser infinitos en tamaño, pequeños como para no tener tamaño en absoluto (B 1 D.-K.).

Si hay muchos seres, los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de los seres y a su vez otros en medio de estos, y así los seres son infinitos (B 3 D.-K.).

Asimismo se encuentra el término, aunque sea en testimonios indirectos, en una cosmogonía pitagórica, transmitida, entre otros, por Aristóteles (*Metafísica* 1091a 15ss.), en que se cuenta que lo uno inspira de lo ilimitado

circundante y genera así la multiplicidad (cf. Bernabé-Mendoza 2013, quienes han señalado interesantes coincidencias de esta cosmogonía con la que aparece aludida en *RigVeda* 10.129).

Para finalizar este apartado, un caso atípico y difícil de clasificar es el del adjetivo *ateleutetos*. En principio, su historia sería paralela a la de otros estudiados en este mismo apartado, es decir, un término de uso común, que adquiere un sentido nuevo referido a una entidad nueva y que se define como entidad ajena a los demás seres. El adjetivo en Homero se refiere a algo que no se ha cumplido (una acción en *Ilíada* 4.174, unas amenazas en *Ilíada* 1.527); Parménides (B 8.32 D.-K.) lo usa en un sentido nuevo, «que no tiene término», para referirse a lo que es. Esperaríamos que expresara imposibilidad «lo que no puede tener término» y sirviera para definirlo en el mismo tipo de referencia que los demás. Sin embargo, lo que nos dice Parménides es que no es lícito que lo que es sea incompleto, afirmando así que el ser es completo. Podría haber afirmado directamente el carácter completo del ser, pero parece como si polemizara consigo mismo sobre una de las características del ser que, una vez postulada, se revelara ilógica dentro de su manera de pensar. Lo explica en el verso siguiente:

pues no está falto, ya que, en caso de estarlo, todo le faltaría,

un razonamiento que, por otra parte, podría aplicarse para negar todos y cada uno de los adjetivos negativos usados por Parménides. Solo un prejuicio sobre la perfección de lo limitado ha podido interferir en este curioso proceso mental que se deduce del análisis de los términos. El caso es que, al estar negado, *ateleutetos* no puede significar «imposibilidad de tener límites», sino solo definición del estado posible de no tenerlos.



### 3.2.4. Adjetivos que insisten en que lo que es es lo único que hay

Todos los adjetivos de este grupo existían antes de ser usados como términos filosóficos, pero aparecen referidos a una realidad nueva, ya que «lo que no es» es un concepto creado por el filósofo de Elea, y adquieren un sentido de imposibilidad que antes no tenían. Por una parte, definiciones de lo que no es, formadas sobre expresiones de entendimiento o lengua, que indican que resulta inconcebible e inexpresable: así, la vía de «lo que no es» es calificada de *anoetos* «impensable» y *anonymos* «innombrable» por Parménides[35]. No se trata de que no sea pensada ni nombrada aunque en algún momento pueda serlo, sino que existe una imposibilidad lógica de hacerlo, tal como se señala en el contexto (B 8.16-17 D.-K.):

Mas decidido ya quedó, como necesidad,  
dejar una vía inconcebible, innombrable (porque no es verdadera).

Por otra parte, se usan adjetivos negativos para negar determinadas posibilidades de lo que es: Empédocles (fr. 9.1 Wright = B 12.1 D.-K.) utiliza en el sentido «imposible» el neutro *amechanon* para referirse a la imposibilidad de que algo nazca de lo que no es[36] y Parménides (B 8.21 D.-K.) califica de *apystos* «inaudita», de nuevo en el sentido «lógicamente imposible», la destrucción de lo que es[37], un uso reiterado por Empédocles (fr. 9.2 Wright = B 12.2 D.-K.) con el mismo sentido, en lo que parece más un eco parmenídeo que otra cosa, y lo presenta con otro adjetivo negativo expresando imposibilidad, *anenyston* «irrealizable»[38].

### 3.2.5. Adjetivos referidos a aspectos del cosmos en momentos de formación

La mayoría de los adjetivos de este grupo eran ya conocidos. Es el caso de abatos «no hollado», que Empédocles (a(ii)13 Martin-Primavesi) aplica a la tierra que, en un determinado momento del ciclo cósmico, aún no había sido hollada por nadie, porque aún no habían nacido seres que caminaran sobre ella[39]. También Empédocles (fr. 25.8 Wright = B 22.8 D.-K.) usa *aethes* «desacostumbrado» en lo que puede ser una referencia a los seres mortales.

Parménides (B 9.3 D.-K.) emplea *aphantos* «invisible» aplicado a Noche como principio de oscuridad, opuesto a la luz, y eso hace que el adjetivo exprese a la vez un segundo sentido, «oscuro»[40]. El filósofo, por otra parte, habla de un fuego *akretos* «sin mezcla» (B 12.1 D.-K.) para referirse metafóricamente a un fuego cósmico, que no es como los fuegos cualesquiera[41]. Sinónimo del anterior es *amiktos*, que Empédocles (fr. 47.8 Wright = B 35.8 D.-K.) aplica a partes del cosmos en una fase del ciclo cósmico en que la acción de mezclar realizada por Amor no ha avanzado lo suficiente[42]. Por último, se incluye en este grupo el hápax *anaisimos* «desigual», que Empédocles (fr. 98 Wright = B 27a D.-K.) aplica a «querella», como cualidad negativa. Sin embargo, aparece con una negación y en lo que parece ser una descripción del Esfero, el resultado extremo de la acción de Amor, de modo que el adjetivo, al ser negado, define la forma esférica de aquel.

### **3.2.6. Conclusiones sobre los adjetivos que califican «seres extraordinarios»**

Se observa en los términos analizados en § 3.2 que los filósofos avanzan en una gradual sustitución de los seres sobrehumanos, que pasan de ser los dioses tradicionales a realidades cósmicas y, en el caso de Parménides, a una idea novedosa, la de «lo que es». No solo les aplican a es-

tas nuevas realidades sobrehumanas adjetivos tradicionales que marcan sus diferencias con los seres humanos, como son los que se refieren a que son ajenas al nacimiento, la muerte y la vejez, sino que añaden nuevas notas que son lógicamente solidarias con las primeras, como son el que tampoco nacen ni se ven afectadas por procesos de movimiento, cambio o división. Además, va ganando terreno la idea de que «lo que es» también carece de límites (no en Parménides, pero sí en Meliso). Se especula asimismo sobre las propias realidades negadas (nacimiento, muerte, movimiento) en la idea de que no son, razón por la cual se les aplican adjetivos que indican que ni pueden ser enunciadas ni concebidas, como tampoco puede serlo el envés de la idea de ser, esto es, la idea de no-ser.

En un nivel inferior, los filósofos describen estadios del proceso cósmico que dan lugar a realidades, asimismo ajenas a lo cotidiano, que son calificadas como tales también por el uso de adjetivos negativos.

En este cuadro introduce una profunda distorsión Heráclito, en tanto que afirma que es indiferente definir estas realidades con adjetivos negativos o con sus antónimos positivos, por criterios que he estudiado en otro lugar (Bernabé 2009).

### **3.3. Limitaciones de los seres humanos**

El segundo apartado de usos nuevos de los adjetivos negativos se refiere a seres humanos o a sus capacidades e insiste en sus limitaciones. Expresan, por tanto, cualidades negativas y están contruidos sobre temas que se refieren al ámbito del conocimiento y de la capacidad de discernir o aprender.

Dos de ellos eran ya conocidos, pero tienen un nuevo sentido: Parménides (B 6.7 D.-K.) usa la expresión «herda sin discernimiento» (*akrita phyla*) en unión de una se-

rie de expresiones despreciativas, como «mortales que nada saben» (B 6.4 D.-K.), «pues la incapacidad que hay en sus pechos endereza un pensamiento descarriado» (B 6.5-6 D.-K.) y «sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos» (B 6.7 D.-K.), para referirse despectivamente a los seres humanos como una descripción esencial de su incapacidad para discernir; el adjetivo *akritos* lo había utilizado Homero en el sentido «sin distinción, común» (de una tumba en *Ilíada* 7.337) o «indiscernible, incontable» (referido a dolores en *Ilíada* 3.412 o a disputas en *Ilíada* 14.105). Por su parte, Empédocles (fr. 53.3 Wright = B 62.3 D.-K.) emplea el adjetivo *adaemon* «desconocedor» de forma negativa[43].

Otro adjetivo, *apeiros* «inexperto, ignorante» parece haber sido usado por primera vez, sustantivado, por Heráclito (fr. I Marcovich = B I D.-K.) para referirse a la escasa capacidad humana para aprovechar la experiencia[44].

Pese a que el uso de este tipo de adjetivos para referirse al conocimiento humano aparente ser el tradicional, no lo es realmente. *akritos* «sin discernimiento» no califica a todos los seres humanos, sino solo a los que no siguen los dictados de la diosa; *adaemon* «desconocedor» aparece precedido por el adverbio de negación, ya que el discurso aludido es el del propio Empédocles, que se muestra como un *maître de vérité* y pone de relieve las especiales características que atribuye a su propia reflexión.

Tampoco todos los mortales son *apeiroi* «inexpertos», sino solo los que no entienden el *logos*. Heráclito puede hacerlos experimentados, aunque la gente ignorante no sepa seguirlo. El filósofo practica de nuevo el juego de los contrarios, pero de otro modo (cf. Bernabé 2009).

### 3.4. Realidades inaccesibles para los hombres

En este apartado se clasifican adjetivos negativos referidos a realidades que no son accesibles a la percepción, comprensión o deseos de los seres humanos. No se dirigen tanto al sustantivo al que califican, como a la posibilidad de que la realidad en cuestión sea entendida, percibida, esperada o mensurada por los hombres. En cierto modo, los adjetivos de este grupo son el reflejo en el espejo de los del anterior.

Varios de ellos se refieren a realidades del mundo y son usados por otros autores más o menos contemporáneos con un sentido diferente, en la mayoría de los casos. El primero es *aphanes* «invisible», usado por Heráclito (fr. 9 Marc. = B 54 D.-K.) para referirse a una ensambladura, una armonía de las cosas del cosmos que, pese a su importancia, escapa a la posibilidad humana de advertirla[45]. El segundo *adelos* «incierto», califica en un pasaje de Anaxágoras (B 21a D.-K.) a los «fenómenos» (cf. Sider 2005, 167, con bibliografía) y en otro de Demócrito (B 295 D.-K.), al porvenir; en ambos casos lo que se señala resulta incierto o poco claro para los seres humanos por su incapacidad de acceder a determinados conocimientos[46]. Por su parte, Parménides (B 8.59 D.-K.) aplica a la noche el epíteto *adaes* «desconocida», probablemente en el sentido «que no puede ser conocida, oscura, impenetrable»[47], mientras que Empédocles emplea varias veces el adjetivo *apletos* «inmenso», de etimología poco clara, bien para referirse a la «altura del aire» (fr. 8.18 Wright = B 17.18 D.-K.)[48], bien al resplandor del sol (fr. 121.2 Wright = B 135 D.-K.), en una metáfora de la ley que se extiende universalmente por el cosmos.

Otros aparecen por primera vez: Heráclito (fr. 11 Marcovich = B 18 D.-K.) emplea *anelpistos* «inesperado», un término que luego será de uso bastante común y con sentidos diversos («que no se espera», «sin esperanza»),

en una proposición chocante, muy propia de su estilo «si uno no espera lo inesperado, no lo hallará». No se trata de lo que no puede ser esperado por ser lógicamente imposible (ya que es susceptible de ser encontrado), sino de algo que, en principio, no cabe que sea esperado por las limitadas capacidades del ser humano. Solo si el hombre adopta una actitud diferente de la de la mayoría de los mortales podrá llegar a otro nivel de conocimiento del que ya ha alcanzado el hombre común[49]. Completa el fragmento la calificación de este algo inesperado en la que aparecen otros dos adjetivos negativos, «por ser difícil de escudriñar (*anexereuneton*) y de alcanzar (*aporon*)». El primero de ellos está formado sobre *exereunao* «investigar»[50] y el segundo se refiere a la ausencia de caminos o pasos (*poroi*) para llegar a lo inesperado. Así pues no se trata tanto de que lo inesperado sea imposible de conocer, sino que no puede recurrirse para ello a los procedimientos que el hombre emplea habitualmente (la investigación, los metafóricos «caminos» o «pasos»). Demócrito (B 8 D.-K.) es más radical y utiliza el adjetivo sustantivado y en un giro preposicional, *en aporo*, para referirse a la imposibilidad de conocer lo que cada cosa es en realidad[51].

Vemos cómo en Anaxágoras, Demócrito, Parménides y Empédocles el uso de los adjetivos de este grupo responde a una forma de pensar más tradicional, que considera que existen realidades inalcanzables para el ser humano. En cambio, el caso de Heráclito es, una vez más, atípico. Para él, la armonía invisible es accesible al filósofo, lo inesperado puede esperarse, lo inaccesible, alcanzarse y lo ininvestigable, investigarse.

**3.5. Opiniones erróneas que deben rechazarse o cosas no normales**

Los adjetivos negativos de este grupo se usan para rechazar opiniones comunes o se refieren a cosas que son contrarias a las que se consideran normales. No expresan, por tanto, necesidad. Se trata de 13 adjetivos, solo dos de los cuales (*agelastos* y *akretos*) eran ya conocidos en la épica mientras que los demás son creaciones nuevas. Podemos clasificarlos en una serie de grupos.

El primero lo forman adjetivos referidos al ámbito de lo sagrado, la mayoría con sentido negativo: uno sería *anieros* «impío»[52], del que deriva *anierosti*, un adverbio hápax, atribuido por Heráclito (fr. 87 Marcovich = B 14 D.-K.) paradójicamente a la celebración de misterios, que se supone que son un acto sagrado:

En aquello que los hombres toman por misterios sagrados se inician impíamente.

Se trata pues, de contradecir la creencia generalizada por medio del adjetivo negativo del calificativo que sería esperable. El propio Heráclito acumula tres adjetivos de este tipo en un curioso fragmento referido a la Sibila. Solo el primero de ellos se documenta en la épica[53]. Lo leo siguiendo la edición de Mouraviev (fr. 92 = 75 Marcovich, B 92 D.-K.):

La Sibila con boca enloquecida enuncia palabras que no hacen reír (*agelasta*), sin adorno (*akallopista*) y sin perfumes (*amyrista*), deja oír su voz a mil años de distancia, gracias a su dios.

Heráclito nos presenta en este pasaje la idea de que, mientras que el discurso humano se presenta como una mujer que desea seducir, graciosa, maquillada y perfumada, el de la Sibila, que es el discurso de los dioses, no necesita de los recursos humanos de seducción porque posee su propio valor, el de la verdad.

Empédocles contribuye con cinco adjetivos a este grupo: 1) *akretos* «no mezclado» (fr. 118.6 Wright = B 128.6 D.-K.)[54], aplicado a la «mirra» para presentarla como par-

ticamente valiosa, ya que forma parte de unos sacrificios que son puros porque no se derrama sangre en ellos; 2) *anauchen* «sin cuello» (fr. 50.1 Wright = B 57.1 D.-K.), para designar los seres que nacen como resultado de las primeras mezcla de las «raíces»; el término nuevo acentúa el carácter atípico de estos productos: se esperaría que las cabezas estuvieran acompañada de cuellos, pero no lo están porque son monstruosas. Empédocles aumenta el efecto de su expresión, recurriendo al extraño término homérico *heilipous* «de tortuoso caminar», para crear una fuerte imagen poética, de un animal cuyo andar torpe lo es más aún porque no tiene patas definidas. 3) *akritocheiros* «cuyas manos no son perceptibles» (fr. 140 Wright = B 60), también en el ámbito de los seres de formas producidos por combinaciones azarosas. 4) *asunethes* «desacostumbrado» (fr. 112 Wright = B 118 D.-K.), referido a un lugar, que es el mundo, en el que el demon se siente atribulado porque está acostumbrado a ser inmortal y se ve encarnado en un ser mortal. En este caso no se trata de «lo que no se espera» por parte del oyente, sino por parte del propio demon. 5) *apeiros* «ignorante», además del uso en que define la incapacidad humana (cf. § 3.3), puede ser utilizado para lo contrario, para calificar seres que desconocen aspectos negativos característicos de la condición humana, como los amigos de Empédocles mencionados por él como «desconocedores de la desgracia» (fr. 102.3 Wright = B 112.3 D.-K.). También Diógenes de Apolonia (fr. 9 Laks = B 5 D.-K.) lo usa, pero para referirse a diferenciaciones del Aire divino que son «ignorantes del sabor y del olor» (propios del aire que nos rodea).

Por su parte, Jenófanes (B 3.1 D.-K.) utiliza el adjetivo *anopheles* «no provechoso», que parece una creación suya, para calificar de forma negativa los refinamientos de los lidios, que gozaban de gran prestigio. Demócrito lo



usa luego en un fragmento (B 175 D.-K.) en el que polemiza contra la idea de que los dioses dan a los hombres tanto los bienes como los males. El filósofo considera que los dioses solo dan bienes y «ninguna cosa mala, nociva ni sin provecho», de modo que son los hombres los que se las acarrean.

En otro fragmento de Demócrito (B 230 D.-K.) se combinan un hápax y un término que solo es usado otra vez: «Una vida sin fiestas (*aneortastos*) es un largo camino sin posadas (*apandokeutos*)<sup>[55]</sup>», una idea que expresa muy claramente el concepto de la vida de los griegos. Plantea así el filósofo una alternativa que sería menos deseable que la existente.

En los adjetivos de este apartado vemos cómo Heráclito sigue manifestando su afición por las contradicciones: el rito sacro es todo menos sacro, el discurso de la Sibila (tras el cual adivinamos el del propio filósofo) carece de los rasgos que adornan un buen discurso, pero es el mejor. Por su parte, Empédocles recurre a estos adjetivos para expresar los cambios profundos que se producen en las diferentes fases del ciclo cósmico, que debemos imaginar muy distintas a la que nos ha tocado vivir. Diógenes de Apolonia nos presenta el Aire divino como diferente a lo común y Demócrito plantea alternativas a la vida humana que serían peores que las conocidas.

### **3.6. Realidades inexpresables**

Este grupo comprende dos adjetivos formados sobre verbos de decir, que ya existían en la tradición épica, pero que se aplican a realidades que no pueden decirse, siempre en un sentido de imposibilidad. Ambos son usados por Empédocles, el primero, *athesphatos* «inexpresable» en un sentido positivo, aplicado a la inteligencia del ser divino (fr. 97 Wright = B 134)<sup>[56]</sup>; el segundo, *arretos* «indecible, nefando» (fr. 118.8 Wright = B 128.8), referido

al sacrificio cruento, descrito como «matanza de toros»[57]. La razón de que no sean expresables es distinta en cada ejemplo. En el primero, porque la inteligencia del ser divino escapa a las capacidades expresivas de los seres humanos; en el segundo, porque se trata de algo nefando, de lo que no se puede hablar porque provoca repugnancia u horror.

### **3.7. Meras clasificaciones**

#### **3.7.1. Organización de los adjetivos**

En este apartado se agrupan adjetivos negativos usados simplemente como términos clasificatorios, por oposición a sus contrarios. a) Dos de ellos se refieren al ámbito de la naturaleza y sirven para clasificar seres o alimentos como dotados o no de una característica (§ 3.7.2); b) Otros califican personas, negativa o positivamente (según el término negado) (§ 3.7.3) c) Otros, que se aplican a asuntos humanos, son todos negativos, dado que niegan ideas positivas (§ 3.7.4). d) En un ejemplo (§ 3.7.5) se califica a animales como carentes de λόγος, por oposición a los seres humanos. e) Otros pertenecen al ámbito de la geometría y niegan nociones como la igualdad o lo aceptable (3.7.6).

#### **3.7.2. Referencias en el ámbito de la naturaleza**

Forman este grupo dos términos no conocidos desde muy antiguo, pero que aparecen en otros géneros literarios con valores diferentes de aquel en que lo emplean los filósofos. El primero, *apsychos* significaba habitualmente «sin vida»[58]. Demócrito (B 164 D.-K.) lo utiliza como un clasificador, para referirse a los seres inanimados en contraposición a los animales, uso en el que hereda una tradición que parece remontar a órficos y pitagóricos, quienes lo emplean sobre todo para referirse a los alimentos que es lícito consumir, los propios de la dieta vegetariana, porque no son animales y, por ello no tie-

nen alma[59]. El segundo, *amouosos* se decía habitualmente de personas que ignoran la música, incluso para referirse a ellas como maleducadas o groseras (cf. *DGE* s.v.), pero Empédocles (fr. 68 Wright = B 74 D.-K.) lo refiere a los peces, para expresar poéticamente que no cantan (como los pájaros).

En este grupo se integra *alogos* «irracional», creado para referirse a números[60], pero que Demócrito B 164 D.-K. opone el grupo de los humanos (que, aunque no lo expresa, serían los seres racionales).

### 3.7.3. Adjetivos referidos a personas

Dos de los adjetivos negativos meramente clasificados referidos a personas se documentan ya en la épica. Es el caso de *asphales* «seguro» usado por Demócrito en sentido figurado, referido a abstractos, como una empresa medida (B 3 D.-K.) [61] o, en una expresión negativa, a bienes como la fama y riqueza sin inteligencia (B 77 D.-K.); también lo emplea (B 89 D.-K.), referido a personas, en oposición a *hypoptos* «receloso», pero debemos considerar este uso casi una enálage, ya que el hombre seguro es el que logra la seguridad en sus asuntos. También Demócrito presenta *anoetos* «insensato» como término clasificador [62], referido a personas que es preferible que sean mandadas y no que manden (B 75 D.-K.) o a la «rivalidad» (B 237 D.-K.), entendiendo que lo sensato es la colaboración.

Otros parecen ser creaciones de los filósofos. Así, las fuentes atribuyen a Cleobulo (10.3) el uso más antiguo de *amathes* «ignorante», que Demócrito usa en diversas oposiciones: en un caso (B 169 D.-K.) advierte que quien desea conocerlo todo, puede volverse ignorante de todo, en otro (B 185 D.-K.) que las riquezas de los ignorantes son menos sólidas que las esperanzas de las personas cultas y en otro (B 228 D.-K.) manifiesta que los hijos de

los codiciosos son ignorantes. En cuanto a *adokimos* «desacreditado», parece una creación de Demócrito (B 68 D.-K.), opuesta a *dokimos* «prestigioso». También parecen serlo *anaxios* «indigno», como concepto ético (B 254 D.-K.) y *anakedes* «despreocupado», un extraño término que parece equivaler a *akedes* y que puede tener un valor positivo referido a quienes emprenden acciones justas y legítimas, en el sentido de que estas les evitan preocupaciones (B 174 D.-K.), o negativo, cuando se aplica a los miserables que acceden a los cargos y se vuelven ociosos por no ocuparse debidamente de ellos (B 254 D.-K.).

### 3.7.4. Asuntos humanos

En primer grupo pueden reunirse adjetivos negativos con valor clasificador referidos a asuntos humanos que son usuales y no expresan imposibilidad. Es el caso de *aprepes* «inadecuado», usado por Demócrito (B 23 D.-K.) en un comentario a Homero en que considera que el poeta presenta a un personaje que habla en voz baja, porque le parece inadecuado que lo haga abiertamente, o de *aporon* «difícil» en superlativo, referido a la posibilidad de encontrar amigos en la desgracia (B 106 D.-K.) [63], contrapuesto a lo fácil (*euporon*) que resulta encontrarlos en la bonanza. El mismo autor (B 276 D.-K.) emplea «débil» (*asthenes*) en el sentido «insignificante» para referirse a las escasas satisfacciones que puede producir tener hijos.

En el ambiente intelectual del siglo V a.C. se crea *akairos* «intempestivo», tras el desarrollo del concepto de «oportunidad» (*kairos*). Demócrito (B 71 D.-K.) califica con este adjetivo determinados placeres, lo que presupone que hay otros que son oportunos. Tampoco se documenta antes de este siglo *anepitedeios* «inconveniente», con el que Demócrito (B 264 D.-K.) califica determinadas acciones. En cuanto a *alogos* «irracional», del que ya se ha

mencionado un uso en el ámbito de la naturaleza (§ 3.7.2), aparece como término clasificador en Demócrito (B 292 D.-K.), en un pasaje en el que afirma que «son absurdas las esperanzas de los insensatos», de lo que se infiere que las de los sensatos son lógicas.

Otro grupo de adjetivos lo forman nuevas creaciones e incluso hápax, tres de ellas de Demócrito: 1) *anyperthetos* «no superado» (B 275 D.-K.), referido al sentimiento de fracaso en la crianza de los hijos, mayor que el cual no existe ningún otro dolor; 2) *abebaios* «inseguro» (B 176 D.-K.), como término clasificador de la suerte; 3) *athampos* «imperturbable» (B 216 D.-K.), aplicado a un tipo de sabiduría digna de todo y contrapuesta a otra indigna porque se deja perturbar. Por su parte, Diogenes de Apolonia (fr. 1 Laks = B 1 D.-K.) usa *anamphisbetetos* «indiscutible», que expresa la necesidad de que cualquier razonamiento debe aportar un principio indudable, por oposición a principios que pueden ser discutibles.

Por último, hay dos adjetivos dentro de este grupo que sí expresan imposibilidad, ambos utilizados por Demócrito: uno es *adespotos* «ingobernable» (B 290 D.-K.), que califica una aflicción, por oposición a otras tristezas que se suponen controlables[64]. El otro es *adynatos* «imposible», que el mismo autor contrapone a lo factible (B 58 D.-K., cf. asimismo Gorgias B 11a.25) y refiere a esperanzas, cuyo cumplimiento depende de la actitud humana de quien las concibe.

### 3.7.5. Términos geométricos

El último apartado lo forman cuatro términos geométricos, usados por Demócrito: dos de ellos en el mismo fragmento (B 155 D.-K.), *anisos* «desigual», en una especulación geométrica sobre las superficies producidas como resultado de seccionar un cono por un plano paralelo a la base, *anomalos* «irregular», calificando dicho cono y

*atopos* «absurdo» (en superlativo), referido a la imposibilidad lógica de una propiedad de la figura. También utiliza *askalen* «no escaleno» (B 132 conjetura de Diels sobre *askaleres* de los manuscritos) para calificar un triángulo.

#### 4. Conclusiones

Los términos que se han examinado tienen la enorme ventaja de ser transparentes, en la medida en que se definen por oposición a otros conocidos. Y hemos visto que se usan con toda clase de lexemas para reiterar, adaptar o crear términos aplicados tanto al mundo de lo natural, como de lo divino o de lo humano. Algunos tienen un enorme éxito (como *apeiron*), otros no pasan de su primer uso. Un procedimiento muy habitual de adaptación, incluso de creación, son los adjetivos acabados en *-to*, que frecuentemente pasan de designar algo como no sucedido a designarlo como imposible.

Algunos autores se muestran muy proclives al uso de estos términos. Anaximandro presenta cuatro, un número muy alto, teniendo en cuenta la mínima cantidad de texto conservado. Son todos positivos y del ámbito de la naturaleza, siendo el más importante el neutro sustantivado *to apeiron*, que denomina el principio de las cosas como «lo indefinido».

Contabilizamos dieciséis en Heráclito, la mayoría con un sentido negativo, pero el cuadro se ve distorsionado porque varios de los negativos están, en el fondo, calificando algo positivo: uno, el discurso de la Sibila, otros, lo que se busca como inesperado o inencontrable; otro, *anaides*, califica algo como vergonzoso, pero en realidad no lo es, y tres se identifican con su contrario, en contra de las leyes de la lingüística. Con los adjetivos negativos, el filósofo señala el carácter contradictorio de la naturaleza y la divinidad, en la que se resuelven los contrarios, y pone de relieve la ignorancia de los demás seres huma-

nos y, en consonancia con tal idea, manifiesta la dificultad de acceder al verdadero conocimiento de la naturaleza. Asimismo contrapone el discurso estético y humano con el no estético, pero verdadero y divino.

Jenófanes documenta solo tres ejemplos: dos de ellos negativos referidos al ámbito de lo humano y, de ellos, uno procede de la tradición épica, pero se aplica significativamente al propio Homero, y el otro es una creación nueva, para calificar unas costumbres. El positivo, el término de la tradición épica *apeiron*, se refiere al ámbito de la naturaleza, pero aparece sustantivado como en Anaximandro y con valor espacial.

De Parménides hemos revisado veinte términos, de los cuales solo tres mantienen su uso tradicional en la épica, y solo cuatro son nuevos. Se ve, pues, que el filósofo recurre mucho más a una redefinición de los términos existentes que a crear vocabulario. Hace uso de los adjetivos negativos con cuatro propósitos: 1) definir las cualidades de lo que es, 2) negar la posibilidad de lo que no es, 3) señalar las insuficiencias del ser humano, especialmente de su capacidad de conocer (bien entendido que no ser e imposibilidad de conocerlo son una especie de *continuum* en el filósofo) y, en menor medida, 4) señalar el carácter incognoscible y/o peligroso de la naturaleza.

En cuanto a Meliso y Zenón solo documentan un término, el mismo, *apeiros*. En ambos casos se refiere a la naturaleza y modifica el punto de vista de Parménides, en Meliso, respecto al carácter infinito del ser y en Zenón, respecto a la posibilidad de la multiplicidad.

Empédocles documenta veintinueve términos, de los cuales: a) ocho siguen solo el uso tradicional, b) tres aparecen documentados, bien en uso tradicional de la épica, bien en nuevos contextos o usos, c) otros once renuevan los usos tradicionales y d) nueve son nuevos, algunos

hápax o cuasi hápax. Lo más usual es, pues, la recreación (catorce casos), aunque el filósofo muestra gran respeto por la tradición, con once casos de mantenimiento del uso tradicional, así como también una alta capacidad de crear vocabulario, con casi una tercera parte de los ejemplos.

El catálogo de sus usos muestra una mayor variedad que en Parménides, lo que indica también la mayor variedad de sus intereses (referidos a la naturaleza, pero también al mundo religioso y al ámbito de lo humano). Entre los que tienen un valor positivo hay referencias a capacidades superiores de lo divino, a rasgos de lo que es (usos ya parmenídeos), a los que añade otros tres referidos al poder de la naturaleza, a ciertas fases del proceso cósmico, a cualidades de los principios que postula y a la ausencia de mezcla de ritos perfectos. Lo más original es el uso de un adjetivo del ámbito de lo humano que postula la ignorancia de lo malo, referido a unos seres privilegiados, los amigos del filósofo.

De los once que presentan sentidos negativos, varios reproducen usos parmenídeos (la imposibilidad de lo que no es o de sus características, la insensatez del ser humano y el poder destructivo del fuego), pero se añaden usos nuevos, como los que definen situaciones de la naturaleza en el ciclo cósmico, los que aluden a seres deformes en ese mismo ciclo y uno que se refiere al carácter nefando de la práctica sacrificial sangrienta. Aún he de añadir cinco usos neutros, ni positivos ni negativos.

Anaxágoras hace un uso mínimo de los términos, solo dos, de los cuales, uno es el mismo que usan Meliso y Zenón, *apeiros*, si bien lo aplica a numerosas realidades (las cosas que son, el *Nous*, lo pequeño y lo circundante), mientras que el otro, *adelos*, es un término de valoración



negativa referida al mundo de lo humano o, mejor, de la posibilidad humana de comprender la naturaleza.

Se atestiguan en Demócrito veintinueve términos, de los cuales, ocho se usan en contextos y sentidos similares a los de la tradición, lo que indica un notable respeto por algunos aspectos del pensamiento tradicional; cinco son términos antiguos, pero utilizados en contexto o sentido diferente y en cambio utiliza dieciséis términos nuevos, algunos hápax, esto es, un número proporcionalmente muy alto, señal importante de un cambio de mentalidad. Solo dos se refieren al ámbito de la naturaleza, mientras que todos los demás se encuadran en el ámbito de lo humano. Pero esta distribución sin duda se ve sesgada por el hecho de que una inmensa mayoría de los fragmentos conservados del filósofo se refieren al mundo de ética.

De los adjetivos usados por Demócrito muy pocos tienen sentido positivo, solo cuatro, de los cuales uno, *atomos*, se refiere al mundo de la naturaleza, concretamente, a la versión atomista de lo que es. Los otros tres, califican aspectos positivos del ámbito de lo humano. Otros tres más tienen un sentido neutro, de los cuales uno es un clasificador que distingue a los seres animados de los inanimados y dos son propios de clasificaciones geométricas.

El mayor peso lo tienen los adjetivos con sentido negativo, referidos todos al ámbito de lo humano, pero no para calificar a los seres humanos como un conjunto, sino para distinguir quiénes se comportan inadecuadamente frente a los que lo hacen de una manera adecuada, desde una perspectiva ética.

Por último, Diógenes de Apolonia emplea cuatro adjetivos, uno de ellos negativo, nuevo, referido al ámbito de la lógica para designar lo absurdo; de los tres positivos,

dos se refieren a la naturaleza, uno está tomado de la épica tradicional donde se aplicaba a la divinidad, para pasar a designar al Aire divino, el otro es nuevo y caracteriza a variantes de ese mismo principio que ignoran (positivamente) cualidades propias del aire normal. Por último uno de los positivos se refiere al ámbito de lo humano, para definir argumentos como irrefutables.

Como colofón de todo lo dicho, está claro que el uso de adjetivos negativos es un procedimiento capital en la expresión de las ideas de los filósofos presocráticos.

[1]. Tampoco se incluirá en este análisis *alethes* «verdadero», que etimológicamente es un adjetivo negativo, cuyo significado originario era «que no (se) olvida». Desde el punto de vista sincrónico, es claro que no se percibía como tal, ya que su contrario es *pseudes* y no un adjetivo sobre la raíz *leth-*.

[2]. Algunos de ellos se usan en otros contextos con sentidos nuevos y volverán a ser estudiados en su lugar correspondiente.

[3]. El adjetivo se aplica reiteradamente a los dioses en los poemas épicos y en la lírica (*Iliada* 2.741, etc.).

[4]. El adjetivo es también usado en la épica (*Iliada* 20.358, etc.).

[5]. Homero lo había utilizado en diversos sentidos, entre ellos este mismo, si bien dicho de personas (guerreros, en *Iliada* 15.697) o de abstractos (el ardor guerrero, en *Odisea* 11.70, la voz, en *Iliada* 13.45). También Empédocles usa el mismo adjetivo en otros contextos, cf. § 2.2.

[6]. Modifica la fórmula de Homero y Hesíodo «la tierra sin límites» *Iliada* 7.446, *Odisea* 1.98, Hesíodo *Teogonía* 187.

[7]. Cf. *Iliada* 8.558, dicho del éter, y *Odisea* 5.101, del mar. Cf. cap. 5 § 15 sobre el fr. 11 Wright = B 16 D.-K.

[8]. En *Iliada* 11.245 se refiere a un inmenso rebaño de cabras y ovejas.

[9]. En el fr. 85 Wright (= B 86 D.-K.) se refiere a los ojos fabricados por Afrodita. Aquí «incansable» es metafórico y expresaría «difícil de cansar». Cf. otro uso de este mismo adjetivo por parte de Empédocles en § 2.1.

[10]. Dado que el Sol aparece personificado, el uso del término tiene el mismo sentido que el tradicional, como por ejemplo, *Iliada* 3.63, donde califica la inteligencia de un héroe, o Hesíodo *Escudo* 110, donde se dice de Heracles.

[11]. Cf. también el adverbio *amempehos* «irreprochablemente» en Empédocles fr. 47.9 Wright (B 35.9 D.-K.). El adjetivo no aparece en la épica, pero sí en la lírica coral (Píndaro *Olimpica* 6.46, Baquílides 14.114) y en Esquilo *Persas* 168, con el mismo sentido «irreprochable», «perfecto».

[12]. En la épica se usa este adjetivo referido sobre todo al fuego (*Iliada* 5.4, *Odisea* 20.123, Hesíodo *Teogonía* 566), pero también a las manos (Hesíodo *Teogonía* 747) o los pies (Hesíodo *Teogonía* 824), incluso en perífrasis con *menos* «vigor» («el incansable vigor del fuego» Hesíodo *Teogonía* 563).

- [13]. Como en Esquilo *Agamenón* 1006, dicho de un escollo.
- [14]. Como en Alceo 298.26 Voigt, de una tempestad.
- [15]. Este uso es tradicional, pues ya Homero (*Iliada* 2.455, 9.436) lo usa con la misma palabra.
- [16]. Pérez de Tudela, en Bernabé - Pérez de Tudela - Cordero 2007, *ad loc.*
- [17]. Dicho de Atenea, en *Iliada* 5.880; de Ares, en *Iliada* 5.897, y, sobre todo, del propio fuego en *Iliada* 2.455, 9.436.
- [18]. Como ciertas acciones en Hesíodo fr. 60.2, cf. *Trabajos y días* 756.
- [19]. La calificación de positivo o negativo es difícil. En el primer ejemplo, el adjetivo es neutro, ya que se señala la oscuridad como un rasgo de la Noche, sin que ello implique juicio de valor. En el segundo, la violencia del fuego puede entenderse como negativa, pero también como indicación de su inmenso poder.
- [20]. La misma impresión se refuerza en el verso 4 del mismo fragmento: «Por el prado de ruina andan en lo oscuro merodeando», donde emplea dos términos tan característicos del imaginario infernal como el prado (*leimon*: laminillas órficas OF 487.6 y 493, Píndaro fr. 129.3 Maehler, Ferécates fr. 114 Kassel-Austin, Aristófanes *Ranas* 449, Diodoro 1.95.6, Sinesio *Himnos* 3.394ss. Cf. Bernabé - Jiménez 2008, 174) y la oscuridad (*skotos*: laminillas órficas OF 474.9, 475.11, etc.), pero para referirse al mundo de los vivos.
- [21]. El uso es el mismo que en *Odisea* 2.270, 278; 17.273.
- [22]. Con genitivo Heráclito fr. 1 Marcovich (B 1 D-K.) y, en uso absoluto, fr. 2 Marcovich (B 34 D-K.), Demócrito B 54, 58, 98, 113, 291 D-K., para calificar a «los necios» como un grupo típico. El adjetivo es tan antiguo como Alceo 67.2 Voigt en la forma *asunnetos* y con el sentido «carente de inteligencia, estúpido».
- [23]. Ya en Hesíodo *Trabajos y días* 334.
- [24]. En efecto, Homero usa el adjetivo refiriéndose a personas (*Odisea* 18.141) o, en neutro plural, a las perversas ideas del Cíclope (*Odisea* 9. 189) o de los pretendientes (*Odisea* 20.287).
- [25]. Cf. las apariciones de término en Homero, refiriéndose a un dolor (*Iliada* 5.394), o en Hesíodo, a un mal (*Teogonía* 612).
- [26]. Homero califica como tales a Agamenón (*Iliada* 1.158) o a los pretendientes (*Odisea* 1.124, etc.).
- [27]. En Hesíodo *Trabajos y días* 297 califica a un hombre.
- [28]. En *Odisea* 17.546 se refiere a una muerte.
- [29]. Homero *Iliada* 24.157 define a Aquiles como carente de esa manera de ser, ya que, como héroe que es, no se caracteriza por los rasgos de un ser humano normal.
- [30]. Ya lo usan Hesíodo *Teogonía* 233, referido a Nereo, y Arquíloco 298.1 West, a Zeus.
- [31]. En Homero se documenta solo como adverbio, siempre usado con verbos de «decir» (*Iliada* 2.10, *Odisea* 1.169).
- [32]. Parece haber sido usado bien como adjetivo, concertando con *arche* (Diógenes Laercio 9.30, Simplicio *Comentario a Aristóteles, Acerca del cielo* 242.19), con *soma* (Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 36.2) o con *idea* (Plutarco *Contra Colotes* 1110F), o usado como sustantivo en femenino (Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles* 28.9) o en neutro (Demócrito B 125 D-K. donde parece literal).

[33]. Hesíodo *Trabajos y días* 750 lo usa para referirse a cosas sagradas que no deben moverse y Baquílides 5.200, para aquello que se desea que permanezca sin cambios por decisión de la divinidad.

[34]. Hera se queja de que sus esfuerzos en la guerra van a ser baldíos (*Iliada* 4.26). Se califican así también el viaje de Telémaco (*Odisea* 2.273), una profecía sobre Posidón (*Odisea* 8.571) o palabras (*Himno homérico a Deméter* 323).

[35]. *Anoetos* se documentaba antes en el *Himno homérico a Hermes* 80 en el sentido «impensado» y *anonymos* en *Odisea* 8.552 se emplea para afirmar que no hay ningún mortal que no tenga nombre, porque a todos le dan uno sus padres. Cf. con otro valor § 3.7.3.

[36]. En Homero *amechanos* significa «sin recursos», aplicado a personas (*Odisea* 19.363) e «irresistible» de cosas (*Iliada* 8.130). Parménides B 6.5 D-K. documenta también el sustantivo *amechanie*.

[37]. En Homero tiene dos significados diferentes del que tiene en Parménides: uno pasivo «sin ser oído» (*Odisea* 1.242, dicho de cómo se marcha Odiseo, y «sin enterarse» (*Zeus Odisea* 5.127, en una expresión negativa «sin dejar de enterarse»).

[38]. Una vez más, en la épica el adjetivo *anenyston* no expresaba imposibilidad; tan solo que algo no se había producido de hecho. En *Odisea* 16.111 se refiere al empeño de los pretendientes de casarse con Penélope.

[39]. En la lírica y en el teatro (cf. *DGE* s.v.) *abatos* significa «inaccesible, a lo que no se puede llegar, que no se puede cruzar». En la evolución del sentido de este término se produce un proceso inverso del habitual, ya que en este caso el valor de imposibilidad es el más antiguo. Martin-Primavesi 1999, 135 le dan el sentido «impassable», pero tienen que añadir «then». No creo que exprese una «imposibilidad transitoria», sino solo la constatación de un hecho.

[40]. Homero usa el adjetivo en el sentido «que no se ve» dicho de guerreros muertos (*Iliada* 6.60) o de una estirpe que desaparece (*Iliada* 20.203). En cambio Alceo 298.26 Voigt lo emplea en sentido «oscuro» (de una tempestad).

[41]. En Homero el adjetivo se aplica al vino sin agua (*Odisea* 24.73) y a unas libaciones hechas de vino puro (*Iliada* 2.431). Cf. § 3.5 para otro uso del mismo adjetivo.

[42]. Esquilo *Agamenón* 321 usa la misma palabra, pero con el sentido «no conjuntado, no armonizado» de un griterío.

[43]. En Homero, el adjetivo se aplicaba a personas que desconocen alguna realidad, expresada en genitivo (el combate, *Iliada* 5.634, o los males, en una frase negativa, *Odisea* 12.208).

[44]. El adjetivo es usado con otro valor, cf. § 3.5.

[45]. El adjetivo aparece en Píndaro fr. 207 Maehler. y en Esquilo *Siete contra Tebas* 860 para designar lo que es imposible de ver por su oscuridad, en ambos casos aplicado a los reinos infernales; también se dice de Perséfone en Sófocles *Edipo en Colono* 1556. Luego tendrá fortuna entre los filósofos (Gorgias B 86 D-K., Filolao B 11 D-K., Aristóteles *Acerca de la generación y la corrupción* 318b 21, etc.).

[46]. Hesíodo *Trabajos y días* 6 lo aplica a personas con el sentido «desconocido».

[47]. El adjetivo no aparece en la épica y en los demás ejemplos conocidos tiene un valor activo «desconocedor», normalmente construido con genitivo (por ejemplo Píndaro fr. 52b.17 «del pastoreo»).

[48]. Usa, pues, el término, en el mismo sentido que los trágicos o líricos, para definir realidades inmensas, en tanto que están fuera de la posibilidad de cómputo para los seres humanos (por ejemplo, la estima, en Píndaro *Ístmica* 3.29, o el peso, en Sófocles *Traquínias* 982, etc.).

[49]. Heráclito evoca (aunque trasciende) un *topos* literario que se encuentra, aunque siempre con el sinónimo *aelpton*, en Arquíloco fr. 122 West: «Nada hay que no pueda esperarse ni que se pueda jurar que no existe», Lino fr. 72 Bernabé: «Es menester esperar todo, puesto que nada hay que no pueda esperarse», Sófocles, *Áyax* 648: «Y nada hay inesperado», Eurípides fr. 716 Kannicht: «Inesperado no hay nada, y es menester esperarlo todo». En una ocasión se polemiza contra esa idea, lo que la confirma como un lugar común: *Carmen Aureum* 51s.: «Conocerás —y es lícito— que la naturaleza es semejante respecto de todo,/ como para que no esperes lo inesperado ni te pase nada inadvertido». Cf. Bernabé 2009, 113s., 132.

[50]. Documentado por primera vez en Sófocles *Edipo rey* 258, y *Electra* 1100.

[51]. Cf. aún otro uso del mismo adjetivo en § 3.3.4.

[52]. El adjetivo está documentado desde Esquilo. En este autor define una audacia (*Agamenón* 769) o un impulso (*Suplicantes* 757).

[53]. Cf. *Himno homérico a Deméter* 200 para calificar a la diosa Deméter como «que no ríe», por la pérdida de su hija.

[54]. Cf. otro uso en Parménides B 12.1 D.-K. y sus antecedentes épicos en § 3.2.5. No expresa imposibilidad.

[55]. *apandokeutos* está documentado luego solo en Plutarco *No se puede vivir feliz al modo de Epicuro* 1102B.

[56]. Homero lo usa para calificar realidades físicas, inexpressables por su cantidad, como la lluvia (*Iliada* 3.4), reses de un enorme rebaño (*Odisea* 2.211) o vino (*Odisea* 11.61), mientras que Hesíodo *Trabajos y días* 662 lo aplica a la belleza de un himno.

[57]. El adjetivo es aquí una conjetura de Fabricius. En la *Odisea* 14.466 se refiere a una palabra que habría sido mejor no decir.

[58]. Cf. Esquilo fr. 273a Radt donde sustantivado y en plural designa a «los muertos», y Arquíloco 193.2 West, donde se refiere al poeta, como metafóricamente «muerto» de amor.

[59]. Cf. Eurípides *Hipólito* 952ss., en boca de Teseo que califica como tal la dieta de su hijo como si fuera un seguidor de Orfeo. Muestra del conflicto de terminologías es un chiste del cómico Alexis fr. 27 Kassel-Austin, donde un personaje argumenta que él cumple con el precepto, pues ni los pescados ni las carnes que compra en el mercado están «dotados de alma (*empsychá*)», ya que están muertos.

[60]. Filolao B 11, etc. Sobre un uso de *alogos* en el ámbito de los asuntos humanos, cf. § 3.7.4.

[61]. En la épica se usa para referirse a cosas, en sentido físico «firme» *Odisea* 6.42, Hesíodo *Teogonía* 117

[62]. Con otro sentido distinto de los examinados en § 3.2.4.

[63]. Cf. otro uso de este mismo adjetivo en § 3.4.

[64]. Demócrito B 290 D.-K.. El uso normal del término se ve en Eurípides fr. 752d.11 Kannicht «sin dueño», para referirse a una casa.

## LINGÜÍSTICA ANTES DE LA LINGÜÍSTICA

## LA GÉNESIS DE LA INDAGACIÓN SOBRE EL LENGUAJE EN LA GRECIA ANTIGUA

## I. Introducción

Los griegos, que iniciaron la reflexión sobre los más variados saberes, no llegaron a tomar el lenguaje como objeto de estudio sistemático hasta un momento bastante tardío de su historia cultural. Durante mucho tiempo, la lengua fue algo que «estaba ahí» y de lo que no se era consciente, a la manera en que el protagonista de *Le bourgeois gentilhomme* de Molière descubre en su edad adulta que toda su vida había hablado en prosa sin saberlo. Por esa razón las historias de la lingüística que incluyen algún capítulo dedicado a los griegos suelen comenzar en una fecha muy avanzada del pensamiento griego. Algunas comienzan por Platón, siendo el *Crátilo* el principal referente. Así ocurre desde Steintal 1890, cuya intervención (especialmente en p. 8) en el sentido de negarle la categoría de reflexión lingüística a los balbuceos de los poetas hace que tarde en aparecer de nuevo el interés por los precedentes, que se había manifestado antes de la publicación de su libro en obras como Classen 1829 o Lersch 1834-1841. Otras se remontan a la Sofística para hacerse eco de la discusión sobre si el lenguaje era por naturaleza (*physei*) o por convención (*the-sei*), como Ahrens (1976 [1969] 20ss.) o Collado (1973, 15s.). Otros autores refieren incluso curiosidades que pueden considerarse antecedentes lejanos de intereses lingüísticos. Un ejemplo podría ser Ivić 1965, 15, que recoge una anécdota de Heródoto (2.18): el egipcio Psamético quiso saber cómo se originó el lenguaje y aisló a dos niños para ver que palabras pronunciaban espontáneamente. Como uno de los niños dijo *bekos*, que casualmente era el

nombre del pan en frigio, dedujo que el frigio era la lengua más antigua del mundo. Otros estudiosos advierten la deuda que los pensadores sobre el lenguaje tienen contraída con los primeros filósofos (Adrados 1981, Malmberg 1991, 50ss.). Algunos, como Robins (1974, 22s.) o Mounin (1968, 90), reconocen como reflejo de un auténtico estudio lingüístico la creación del alfabeto. Pero lo más habitual es que los historiadores de la Lingüística, aun en el caso de que se remonten a fechas tan antiguas como los primeros filósofos o incluso a la creación del alfabeto, se limiten a señalar algunos antecedentes más o menos aislados y pasen inmediatamente a hablar de Platón y de Aristóteles (es el caso de Law 2003).

Se observa, además, que existen dos actitudes claramente diferenciadas por parte de los estudiosos. Quienes parten de una perspectiva estrictamente lingüística consideran que no hay teorías lingüísticas en Grecia hasta Aristóteles y que se puede prescindir de todo lo anterior, considerándolo meramente balbuceos, mitología, ingenuidad, carente del menor interés (un ejemplo ilustre sería el citado de Steinthal). Desde otra perspectiva, que habitualmente ha sido practicada por los filólogos, se puede centrar la atención precisamente en la forma en que tales ideas llegaron a configurarse<sup>[1]</sup>. El hecho es que, salvo excepciones interesantes, no suele haber en la bibliografía dedicada a la historia de las ideas lingüísticas el menor interés por plantearse de una manera global cómo se gestan y cuajan las observaciones sobre el lenguaje en Grecia, en su particular camino del mito al *logos*, por emplear una expresión tópica y, como tal, parcialmente falsa (cf. Bernabé 2001, 14ss.).

Mi propósito en este capítulo es abordar esa cuestión: tratar de presentar una panorámica sobre lo que sabemos acerca de los primeros pasos que dieron los griegos

cuando aún no existía propiamente una reflexión sobre el lenguaje en Grecia, en dirección hacia lo que luego serían formulaciones lingüísticas que, aunque incipientes, pueden recibir tal nombre. Veremos que se trata de una serie de líneas surgidas en ámbitos distintos que acaban por converger en esa eclosión, en apariencia repentina, de la reflexión sobre el lenguaje, que se produce a finales del siglo quinto a.C. y se desarrolla en el cuarto, para alcanzar con Aristóteles y luego con los estoicos un notabilísimo nivel. Naturalmente no puedo hacer aquí otra cosa que esbozar estas líneas, pero en un momento en que los lingüistas persiguen desenfrenadamente una tras otra las últimas tendencias que van surgiendo en incesante profusión, quizá sea bueno mirar atrás y reflexionar sobre la manera en que llegó a plantearse por primera vez la posibilidad de tomar la lengua como objeto de estudio y reflexión.

## **2. La creación de las escrituras**

Podríamos comenzar por un texto muy interesante que nos ofrece un escoliasta del famoso gramático Dionisio Tracio (p. 164.23 Hilgard):

La gramática es de dos tipos. Una se refiere a los caracteres y a la emisión de las letras, la que también se dice que es antigua y anterior a la Guerra de Troya, y que llega hasta casi los orígenes. La otra, referida a la lengua griega, que es también más reciente, tras haber comenzado con Teágenes, alcanzó la perfección con los peripatéticos Praxífanos y Aristóteles.

Distingue el escoliasta anónimo dos estadios cronológicamente distintos de la investigación gramatical: el primero «se refiere a los caracteres y a la emisión de las letras», es decir, lo que hoy llamaríamos la grafemática y la fonética. Sitúa estas primeras preocupaciones gramaticales en una fecha muy antigua, la Guerra de Troya, que para los griegos marca casi los comienzos de la his-



toria. Como distingue de esta primera actividad otra que se caracteriza, además de por ser más reciente, por referirse a la lengua griega, entendemos que el escoliasta considera que la primera actividad gramatical no era específica del griego, sino también de otras lenguas. Este primer estadio al que se refiere el escoliasta no puede ser otra cosa sino la preocupación por examinar el lenguaje en sus componentes mínimos para elaborar sistemas de escritura. Hoy la escritura nos parece una realidad tan obvia que no solemos valorar la importancia de la gran aventura intelectual que fue crearla y del delicado y minucioso análisis de la realidad fonética o, casi sería mejor decir, fonológica, que se requiere para reflejar gráficamente una lengua hablada. Con razón Meillet (1919, 293) considera a los primeros escribas como grandes lingüistas *avant la lettre*. De todos es sabido que los griegos, tras un primer ensayo, por cierto bastante deficiente, de una escritura silábica, la llamada Lineal B, en la que están escritos los documentos micénicos (los que conservamos se datan aproximadamente entre los siglos <sup>XIV</sup> y <sup>XII</sup> a.C.), consiguieron el enorme éxito de crear un sistema de escritura muy perfeccionado, al completar la gran innovación fenicia de crear un alfabeto con el añadido de la representación de las vocales.

Es obvio que otras culturas habían creado escrituras antes de la griega, pero ello no siempre condujo a verdaderas formulaciones lingüísticas. Ello quiere decir que esta primera línea puede ser un punto de arranque, un caldo de cultivo, para que llegue a producirse la génesis de la especulación sobre el lenguaje en el mundo griego, pero que no se trata del factor fundamental, ni siquiera de uno de los más importantes, y buena prueba de la validez de esta afirmación es el largo tiempo transcurrido desde la creación del alfabeto (hacia el siglo <sup>VIII</sup> a.C.) has-

ta la eclosión de las teorías lingüísticas de los siglos v al iv a.C.

Ahora bien, debe señalarse que la observación de la realidad fonológica para reflejarla en la escritura no solo fue un acto inicial, cuando se produjo la creación del alfabeto griego, que luego quedó olvidado, sino que conocemos a lo largo de la historia de los diversos dialectos adaptaciones y reformas del alfabeto, la más conocida de las cuales se produjo en Atenas en 403 a.C., con la adopción de las innovaciones del alfabeto jonio, que permitían representar más adecuadamente la realidad fonológica, al distinguir las vocales largas /e/ y /o/ abiertas (con eta y omega, respectivamente), las largas cerradas (con los dígrafos *ei*, *ou*) y las breves (con ómicron y épsilon). O la no menos interesante eliminación de un grafema llamado koppa (origen de la Q latina), que se utilizaba para el alófono de *k* ante *o*, *u*, frente a la kappa (semejante a nuestra *k*), que se usaba para el alófono ante *e*, *i*, como si hubieran descubierto, desde luego sin establecer una teoría ni denominar el fenómeno, que las dos grafías no reflejaban dos fonemas, sino dos alófonos del mismo fonema y que, en consecuencia, era más económico utilizar un solo grafema.

Es quizá este mismo interés inicial por el reflejo escrito de la lengua el que produce, por un lado, que casi siempre los griegos en su terminología se refieran a la realidad oral con términos propios de la realidad escrita (hablan de *grammata* «letras») y que se interesaran casi siempre más bien por el aspecto acústico que por el articulatorio. Una excepción a este último principio serían actividades como las que conocemos por anécdotas divertidas sobre el modo en que Demóstenes corrigió sus defectos de pronunciación con una especie de ejercicios foniátricos entre los que se contaba hablar con guijarros

en la boca (Plutarco *Demóstenes* II.1). En general, los oradores y los actores de teatro se ocupaban de la articulación del lenguaje, aunque fuera de una forma práctica, pero de ello sabemos muy poco. Puede citarse, al respecto, un testimonio de Platón (*Crátilo* 424c) en el que se refiere a «quienes se dedican a los ritmos», esto es, maestros de dicción (cf. Bernabé 2004c, 370). En todo caso, es bastante cierto que, en su interés por las letras más que por los sonidos y por el aspecto acústico más que por el articulario, las especulaciones griegas sobre el lenguaje siguen caminos muy diversos de las de estudiosos de otros ámbitos, como es el caso de los gramáticos indios.

### **3. Primeras aproximaciones al estudio del significado: el análisis alegórico**

Volvamos al segundo punto del texto que nos servía de base, pero que lamentablemente no es en absoluto explícito. Dice el escoliasta que había otra línea, que acaba en Aristóteles y que se inicia por un tal Teágenes. Para progresar en el análisis de esta línea, convendría saber algo más de Teágenes, pero disponemos de pocas noticias sobre él<sup>[2]</sup>. Taciano (31 p. 31.18 Schwartz = Teágenes fr. 1 D.-K.) nos da la siguiente escueta noticia:

Sobre la naturaleza de la poesía de Homero y la época en la que floreció, investigaron primero los más antiguos Teágenes de Regio, nacido en época de Cambises, Estesímbroto de Tasos, etc.

Así pues, Teágenes era de Regio, de la Magna Grecia, y habría vivido en torno a 529-522 a.C. La fecha es interesante, porque se trata de una datación muy antigua, más de un siglo anterior a las especulaciones de los sofistas. Pero lo que la noticia parece indicarnos es que Teágenes se dedicaba a una actividad que hoy consideraríamos filológica: el análisis de los textos de Homero. ¿Por qué nuestra fuente lo clasifica como gramático? Una noticia pertinente sobre la actividad de Teágenes que recoge un

escolio de Homero (a *Iliada* 20.67 = Teágenes fr. 2 D.-K.) nos permite progresar algo más. Es un texto bastante largo, por lo que me limito a resumir su contenido. El escoliasta se refiere a un pasaje homérico en que los dioses se enzarzan en una feroz batalla y señala que tal descripción es impropia e inadecuada, al presentar una imagen negativa de los dioses, a menos que se considere que se trata de una descripción alegórica en la que los dioses representan elementos naturales que entran en conflicto entre sí. Y es en este contexto en el que el escoliasta recoge una interpretación en este sentido, que procede de Teágenes.

Nos hacemos así cargo de que lo que había iniciado Teágenes era una línea de interpretación del significado que operaba sobre la base de la exégesis alegórica, esto es, que tenía como punto de partida la convicción de que las palabras de Homero no significaban lo que parecían significar. Así pues, este gramático de nuevo cuño se preocupa del significado, concretamente de un significado oculto, diferente del significado superficial aparente. Con todo, se trata de significado del texto, lo que para nosotros tiene más que ver con la hermenéutica que con la lingüística. La novedad es, pues, que se trata de una investigación sobre el significado, pero no es tampoco aún propiamente lingüística[3].

#### **4. La etimología ingenua. Relación con cosmogonías**

Además de estas dos líneas que nos han servido de punto de partida, hay otras, algunas de las cuales arrancan de muy antiguo. Consideraremos como otra línea interesante la investigación etimológica. Esta surge con los propios poetas antiguos, como Homero y Hesíodo, que no solo fueron creadores de vocabulario, inventores de palabras, sino que también se ocuparon, aunque mar-

ginalmente, de su propia herramienta de trabajo, del lenguaje, y la forma más visible en que lo hicieron fue en el terreno de la etimología. No voy a extenderme en esta aportación, dado que me ocupé de ella en un trabajo anterior (Bernabé 1992). Me limitaré a los puntos más esenciales, añadiendo algún detalle pertinente.

El análisis etimológico de los poetas no se diferencia gran cosa en su esencia del que luego seguirán haciendo los filósofos, como Platón en el *Crátilo*, los estoicos y los gramáticos latinos hasta san Isidoro, de modo que inauguran una tradición llamada a tener una larga continuidad. Parten de una similitud formal entre dos palabras, que no obedece a reglas ni a principios científicos y que no tiene pretensiones lingüísticas, en tanto que no sigue un método sistemático para analizar orígenes y evoluciones, al modo en que se hará a partir del siglo XIX, por ejemplo. Sea, simplemente, evocando por proximidad una palabra y otra u otras que, se supone, están asociadas a ella, sea declarando taxativamente que tal palabra tiene que ver con tal otra, lo que practican como etimología los griegos está mucho más cerca de la etimología popular que de ninguna otra cosa y parte de un *a priori*: la similitud formal entre dos términos —que a menudo es puramente casual— implica también una relación en el contenido y, a partir de ello, facilita el intento de estructurar la realidad a partir de relaciones de significado.

El procedimiento, como digo, no variaría a lo largo del tiempo. Como ejemplo, baste un caso tomado del *Etymologicum Gudianum*, nada menos que del siglo XII d.C.:

*Amelgo* («ordeñar») de *hama* («a la vez») y *helko* («tirar») surge *hamaelko* y *amelko* y, por síncope y por cambio de *k* a *g*, *amelgo*.

Ni que decir tiene que tales especulaciones se hallan alejadísimas de la actividad de un etimólogo moderno. Pero no debemos ser demasiado inclementes con estos

balbuceos. Primero, porque en ocasiones están bien encaminados, y segundo, porque, errada o no, la indagación de la etimología induce a los griegos a la observación de la forma de las palabras y de las relaciones morfológicas y semánticas entre ellas. Baste como ejemplo (tomado de Risch 1974, 72s.) Hesíodo *Teogonía* 144s., quien en el s. VIII a.C. sabía ya perfectamente cuál era la etimología de la palabra *Kyklops* «Cíclope»:

Su sobrenombre era Cíclopes, porque en su frente había un solo ojo redondo.

En efecto, *Kyklops* es un compuesto de *kyklos* «círculo» y *ops* «ojo». Aunque podría decirse que el acierto es casual, no es menos cierto que esta casualidad no habría podido darse si no hubiera meditado por parte del poeta una observación cuidadosa de la estructura de la palabra y de algunos procedimientos lingüísticos, como la creación de compuestos.

Hay todavía algunos aspectos de la etimología antigua que tienen un importante calado para explicar la génesis de la reflexión lingüística en Grecia. El más interesante es probablemente el uso de la etimología poética en las cosmogonías, esto es, la relación que se establece a menudo entre el significado de las palabras y la ordenación inicial del mundo. Este uso se documenta también en otras literaturas. Así Adán, en el *Génesis* 2.19, se dedica a dar nombre a los diversos seres y, a su modo, colabora así en la creación-organización del mundo al introducir en él el orden que supone que cada cosa tenga su nombre. Cuando un poema cosmogónico como el *Enuma Eliš* babilonio[4] quiere describir el origen de los tiempos, el caos anterior al orden, comienza por decir: «cuando en lo alto el cielo no tenía nombre», es decir, no existía como tal, porque no poseer nombre es como no ser nada.

Ejemplos de este tipo en las cosmogonías griegas pueden hallarse en Bernabé 1992 y 2008.

En efecto, en las cosmogonías antiguas los nombres obedecen a circunstancias precisas en la configuración del mundo, porque se entiende que de alguna manera la estructura de los nombres y la estructura de las cosas son correlativas. La búsqueda de la designación inicial de las cosas y del que se considera su auténtico sentido (eso es lo que significa *etymon* en griego) pretende de alguna forma descubrir, a través de la relación de los nombres entre sí, cuál es la relación entre las cosas, sobre la base de una interpretación ingenua de la lengua como correlato y reflejo oral de la realidad.

### 5. El descubrimiento de la ambigüedad

Este mismo punto de partida ideológico se encuentra en la base del especial placer que sienten los poetas antiguos cuando descubren las palabras ambiguas (cf. Stanford 1939), que pueden significar más de una cosa, porque les permiten descubrir coincidencias insospechadas también en las cosas reales. Así, por ejemplo, cuando Empédocles (fr. 21.3 y 22.4 Wright = B 27.4 y 28.2 D.-K.) describe un estado del cosmos consistente en la unidad resultante de la mezcla de todos los elementos, habla de él como

un redondo Esfero, ufano por la *monie* que lo circunda.

La palabra *monie* es casi un hápax que puede relacionarse con el adjetivo *monos* «único» y significar «soledad, condición de ser único» o con el verbo *meno* y tener el sentido «inmovilidad». Sería ocioso discutir si debemos entenderlo en un sentido o en otro. El Esfero está al mismo tiempo ufano de la soledad y de la inmovilidad y Empédocles ha elegido este raro término probablemente para mantener la ambigüedad y calificar con un solo término al Esfero como «uno» y como «inmóvil».

Es la misma ambigüedad buscada por los oráculos, que les faculta para expresar frases que pueden tener dos significados contradictorios —y de este modo acertar siempre—, como el famoso oráculo délfico que engañó a Creso de Lidia: «Si emprendes la guerra contra los persas, destruirás un gran imperio» (Heródoto 1.53). Creso creyó que se refería al de los persas y anunciaba su triunfo, cuando en realidad profetizaba su derrota, dado que la destrucción se refería a la del imperio lidio.

El descubrimiento de la ambigüedad en el lenguaje representa un considerable avance frente a la visión ingenua de la lengua como simple correlato de la realidad. Se descubre que hay zonas de desajuste entre la realidad y la lengua, posibilidades de encontrar palabras que no tienen un correlato en la realidad, sino dos o más, el gozoso juego de los dobles sentidos, que es también una forma de penetrar en la estructura de la lengua.

Y así, más tarde, el filósofo Heráclito aprovecha la identidad formal entre dos palabras como una muestra de la identidad oculta entre los contrarios que constituye uno de los pilares de su sistema. Sobre la base de que en griego la palabra para «arco» y la palabra para la «vida» coinciden en la secuencia fónica *BIOS*, aunque se acentúan de modo distinto, utiliza este descubrimiento para postular la unidad esencial de lo que parecen contrarios, en su famosa frase (fr. 39 Marcovich = B 48 D.-K.):

En el arco, el nombre, vida, la acción, muerte.

Ello significa para él que el arco, en tanto que se llama *BIOS*, es vida, pero en tanto que instrumento para matar es justamente lo contrario, muerte. Tras la existencia de antónimos, Heráclito encuentra una unidad esencial de los contrarios, que en un nivel superior, son uno. Más adelante (§ 8) volveré a ocuparme de la cuestión en el análisis del sistema filosófico de este autor.



## 6. Interés por la lengua de los otros

La siguiente línea que se encamina a la creación de un pensamiento lingüístico en Grecia es la que denomino «interés por la lengua de los otros», que viene sobre todo de la mano de los historiadores que estudian otros pueblos, como Heródoto. Se ha repetido hasta la saciedad que los griegos se desinteresaron en gran medida por las demás lenguas y se ha insistido mucho en la forma lingüísticamente despreciativa que tenían para referirse a los hablantes de otras lenguas como *barbaroi*, gente que hace *bar-bar*, que dice cosas incomprensibles. Esta actitud es en efecto mayoritaria, pero no la única. Y así encontramos a Hiponacte utilizando palabras meonias o lidias, cuyo significado conoce e incluso traduce correctamente (fr. 3 Adrados):

Hermes ahorcaperros, llamado Candaules en lengua meonia[5],

o a Heródoto haciendo consideraciones lingüísticas o intentando darnos el significado de nombres extranjeros (cf. Gambarara 1984a, 65ss.), como por ejemplo en 6.98.3, donde, al referirse a los nombres de los reyes persas, nos dice:

En griego, los nombres de estos reyes significan Darío «poderoso», Jerjes «guerrero» y Artajerjes «gran guerrero».

Ciero es que sus noticias tienen poco que ver con la realidad, tal como la iranística moderna ha puesto de manifiesto (Schmeja 1975). Pero no debe censurársele demasiado a Heródoto que desconozca la etimología de palabras persas, teniendo en cuenta que tampoco tenían que ver con la realidad las etimologías que se hacían en su época sobre palabras griegas. Lo que me interesa ahora es la actitud del historiador, abierta hacia una realidad lingüística ajena que, aunque desconoce, ya no desprecia, sino que intenta entenderla e incluso traducirla al griego.

Todo ello, por no hablar del hecho de que la intensa actividad comercial de los griegos por todo el Mediterráneo, la fundación de colonias en lugares rodeados de pueblos que hablaban otras lenguas, o la actividad de muchos griegos como mercenarios, les habrían obligado, sin duda, a conocer idiomas, mejor o peor.

### **7. Lengua de los dioses y lengua de los hombres**

Todavía en obras de poetas anteriores a Heródoto hallamos un curioso recurso explicativo de índole «prelingüística» para algunos casos en que se disponía de dos palabras para una misma realidad. Frente al caso de la homonimia, que daba origen a ambigüedades, se encuentra la sinonimia, que también es inexplicable si se considera que la lengua es un correlato de la realidad y se cree que, en consecuencia, cada cosa tendría su nombre y habría un nombre para cada cosa.

La explicación que dan estos poetas es que la cosa tiene un nombre en la lengua de los hombres y otro en la lengua de los dioses (buen número de ejemplos y bibliografía en Bernabé 1992, 31ss.). Esta afirmación es doblemente curiosa, primero, porque al leer los poemas antiguos tenemos la impresión de que los poetas daban por supuesto que los dioses hablaban griego, y segundo, porque vuelve a ser una excepción al carácter motivado de la lengua. En cierto modo, admitir una «lengua de los dioses» frente a una «lengua de los hombres», de igual modo que interesarse por cómo se expresa una misma realidad en otra lengua, es admitir la arbitrariedad del signo *avant la lettre*.

### **8. Configuración opositiva del lenguaje: Heráclito**

Pero aún habrían de progresar más los griegos para llegar a configurar una especulación auténticamente lingüística. Y en ese camino tienen por supuesto un papel fundamental los filósofos. La especulación filosófica

abrirá nuevos frentes a la indagación sobre el lenguaje. El primero de los filósofos griegos cuya reflexión incide especialmente sobre aspectos lingüísticos es Heráclito. No deja de ser curioso que un impecable análisis lingüístico de los términos empleados por el efesio, obra de Adrados (1973), haya permitido establecer con bastante claridad el valor de los elementos básicos de su sistema filosófico. La palabra que designa uno de los principios postulados por Heráclito, el *logos*, tiene que ver en primer término con la expresión lingüística: *logos* es algo que se dice, pero también tiene que ver con la «cuenta» o «proporción» y, sobre todo, y esta es la gran novedad de Heráclito, es un principio vertebrador de la realidad, concebido como nexo de unión entre los opuestos (cf. cap. 2 § 4.1). Para Heráclito, la realidad parece estar compuesta sobre oposiciones binarias exclusivas a las que llama simplemente «contrarios» y que, naturalmente, son antónimos, como vida/muerte, arriba/abajo o luz/oscuridad. Heráclito, en una visión cuasiestructuralista, descubre que estos contrarios se condicionan mutuamente, al no poder existir el uno sin el otro, tal como indica el fr 45 Marcovich = B 23 D.-K.:

De la justicia no sabrían ni el nombre si no hubiera estas cosas  
(i.e. las injusticias).

La justicia no se concibe sin la existencia de las injusticias, porque el concepto de justicia exige su contrario para tener un sentido. Ello le lleva a postular que, desde una cierta perspectiva, los contrarios son una misma cosa, como en el fr. 33 Marcovich = B 60 D.-K.:

Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo.

«Hacia arriba» y «hacia abajo» son contrarios, pero en una cuesta son la misma cosa y llamarlo de un modo u otro solo depende de dónde se sitúa el observador-hablante. Heráclito concluye que hay una notable disocia-

ción de la lengua común, que opera con antónimos, sobre una base dualista, y el *logos* en la esfera divina, que opera con una unidad integradora, sobre nexos de unión de estos contrarios, como leemos en el fr 91 Marcovich = B 102 D.-K.:

Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas.

No puedo entrar en detalles de una cuestión que es tan compleja como discutida, pero es evidente que en estas especulaciones hay ya un gran número de elementos valiosos sobre los que basar la indagación lingüística. En cierto modo cabría decir que Heráclito ha trascendido la vieja idea de la «lengua de los hombres» frente a la «lengua de los dioses», unida al no menos tradicional principio de la superioridad de la sabiduría divina sobre la humana.

## **9. La reflexión lingüística de Parménides**

### **9.1. Una propuesta de lectura**

Más importante que la aportación de Heráclito (y a mi modo de ver aún no valorada como se merece en las historias de la lingüística) es la de Parménides. Pienso que en el pensamiento parmenídeo hay una reflexión sobre el lenguaje, aunque no se haga de manera explícita. En efecto, la lectura de los fragmentos del eléata pone de manifiesto que su teoría filosófica está basada en gran medida en principios lingüísticos o que, al menos, pueden ser formalizados en términos lingüísticos (lo que no quiere decir en absoluto que no sean filosóficos).

Eso es lo que voy a proponer aquí: una lectura lingüística de los fragmentos, que por supuesto no agota la riqueza de contenidos del eléata, sino que es solo una perspectiva más. No seguiré el orden de exposición del filósofo (que, por otra parte, no es seguro), sino un orden por problemas lingüísticos. Tampoco se traiciona dema-

siado su pensamiento, ya que el propio filósofo dice en B 5 D.-K.:

Indiferente me es

por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta

lo que quiere decir que da igual comenzar por una u otra de las notas de lo que es, ya que, en tanto que es coherente consigo mismo, a modo de una esfera, cada una de dichas notas implica las demás y acabaremos por recorrerlas todas, regresando de nuevo al principio.

Desglosemos, pues, los principios lingüísticos sobre los que se basa.

## **9.2. La proposición básica: hay ser /lo que es es**

Parménides quiere partir de una afirmación incontrovertible. Y para ello, nada mejor que una proposición cuyo sujeto sea un nombre de acción, un infinitivo o un participio de la misma esfera semántica que el verbo. Pensemos en ejemplos como los siguientes:

el hablador habla

un dolor duele

una hechicera hechiza

o

esclarecer esclarece

pervertir pervierte

o

lo que molesta, molesta

lo que sacude, sacude

y así *ad infinitum*.

Esto no llevaría muy lejos, porque se trata de tautologías, como «un hombre es un hombre». La cuestión es que, si bien en matemáticas avanzamos poco sobre la base de decir que  $a = a$  o que 2 es igual a 2, porque «2» es

una realidad unívoca, no ocurre lo mismo cuando la tautología es lingüística. Así, si digo que «un amigo es un amigo», «amigo 1» no es igual a «amigo 2», sino que «amigo 2» quiere decir que se requieren determinadas condiciones indispensables para que pueda recibir de verdad ese nombre. Y cosas parecidas ocurren en expresiones como «un rioja es un rioja», «una operación es una operación», etc.

Parménides elige como punto de partida incontrovertible la tautología de las tautologías, porque usa el verbo que lo significa todo y no significa nada, el verbo «ser». Y dice en B 6.1 D.-K. *esti gar einai*, una afirmación que suele traducirse «pues el ser es». Pero en griego el verbo no es solo copulativo, sino que es también existencial y puede traducirse «hay». La expresión significaría «pues hay ser», como cuando el letrero de una frutería «hay patatas nuevas» indica que en el local las patatas nuevas son una realidad. El local de Parménides es el universo y lo que nos dice es que en el universo hay ser.

### 9.3. «Ser» como archilexema

En lingüística se utiliza a menudo el concepto de «archilexema», término con el que designamos al conjunto de rasgos semánticos comunes a una serie de unidades léxicas: «cítrico» es el archilexema de «naranja», «limón» o «pomelo», mientras que «fruta» es el archilexema de «pera», «naranja» o «manzana».

Parménides llega a la conclusión, aunque sin emplear naturalmente el concepto, que es mucho más moderno, de que «ser» es el archilexema de todas las demás palabras, porque es lo que todas tienen en común: un hombre, una pera, el puré de lentejas o un templo dórico tienen en común que «son», en ese sentido de que «los hay». Y así, afirma en B 6.1 D.-K.:

Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es (o «que hay ser»).

Por diversas que sean las cosas todas tienen ese rasgo en común, «es». Así que lo que caracteriza cuantas cosas se dicen (ámbito del lenguaje) o se conciben (ámbito del pensamiento) es que todas son. De la afirmación contraria hablaré luego (§ 9.6).

#### **9.4. «Ser» es unívoco: la corrección de este principio**

Toda la argumentación del filósofo se basa, sin embargo, en un error: que «ser» es un verbo de significado unívoco o, lo que es lo mismo, que significa a la vez y siempre el verbo de la predicación y el verbo existencial. Será Aristóteles quien denuncie el error en la *Metafísica* 1003a 33 cuando dijo: «ser se dice de varias maneras», es decir «tiene varios significados». Parménides, por el contrario, atribuye los semas de «ser» existencial a todas las acepciones de «ser». Entre Parménides y Aristóteles, los atomistas habían diferenciado lo que es «ser» en el sentido de tener existencia material de lo que es «ser» en el sentido de «haber» al aceptar la idea de vacío, que no «es» en el sentido de que no es material, pero lo «hay», como elemento que introduce la discontinuidad en el ser que son los átomos. Así lo testimonia Aristóteles *Metafísica* 985b 4:

Leucipo... y Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío —llamando a lo uno «ser» y a lo otro «no ser»— y que de estos lo uno es lleno y sólido, el ser, y lo otro, vacío y sutil, el no ser, por lo que dicen que el ser no es más real que el no ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo.

#### **9.5. La negación gramatical**

El siguiente elemento lingüístico que hemos de tomar en consideración en el análisis de Parménides que estoy proponiendo es el uso de la negación gramatical. El filósofo

sofo parte de otro principio incontrovertible: el de que una palabra precedida de la negación gramatical es lo contrario de la palabra no precedida por ella. Es decir. Lo bueno es lo contrario de lo no bueno y lo claro de lo que no lo es. De este modo, «no ser» será lo contrario de «ser». Y si hemos dicho que «ser» es el archilexema de todos los demás verbos porque la predicación «es» es aplicable a todos los enunciados, su contrario, «no ser» deberá lógicamente ser lo contrario, esto es, una predicación no aplicable a ningún enunciado en absoluto. Veamos cómo expresa el principio general en B 8.34 D-K.:

Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es,  
pues sin lo que es, en lo que está expresado, 35  
no hallarás el pensar, que no hay ni habrá  
otra cosa fuera de lo que es.

Así pues, para Parménides, «lo que es» es el conjunto de toda la realidad, fuera del cual no hay nada. Y tampoco puede siquiera pensarse en términos de que algo no es. Distinto es el caso de las palabras compuestas con una partícula negativa, que parecerían ser una contradicción, sobre las cuales cf. el capítulo 3.

### **9.6. «Nada», un sinónimo de «no ser»**

«No ser» tiene un sinónimo: la palabra «nada», en griego expresada mediante el procedimiento de unir la negación al numeral uno: *meden*, esto es *mede hen* «ni uno», en neutro «ni una cosa», igual que en español «ninguno». El griego llega al concepto de nada por la vía contable. Si uno tiene diez dracmas y va dando a diez personas una dracma a cada uno, le queda ni-una dracma, es decir, no le queda nada. En griego la palabra que traducimos «nada» contiene la negación (hasta el extremo de que no la repiten; no dicen «no tengo nada» sino «tengo nada»). Así que, como la palabra «nada» ya con-



tiene la negación, es fácil para los griegos llegar a la conclusión que si el no ser no existe, lo que no es ni-uno, tampoco. Así que Parménides declara, continuando el fragmento que ya hemos señalado en § 9.3 (B 6.I-2 D.-K.):

Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es. Pues hay «es»,  
pero nada, no la hay.

### **9.7. La semántica de los tiempos del verbo, contradictoria con la semántica de «ser»**

Por otra parte, Parménides es consciente de la semántica de los tiempos del verbo griego, lengua en la que, como en español, se oponen tres tiempos gramaticales: pasado, presente y futuro. El filósofo entiende que si decimos que algo «era» queremos decir que eso pasaba en un tiempo que no es ahora, que ya ha sido, y si decimos que algo «será», nos referimos a algo que tampoco es ahora, porque todavía no es. Esto no es nuevo; los griegos llevaban siglos sabiendo usar correctamente sus tiempos verbales y comprendiendo lo que querían decir cuando usaban uno u otro. Lo que sí es nuevo es que Parménides es más radical. Primero, porque entiende que si algo «era», ya no es. Ello es cierto en muchos casos (en expresiones como «yo era del Madrid, pero ahora soy del Barça» o «yo era un trasnecedor impenitente, pero ahora no aguanto despierto más de las 12»), pero no en todos los casos. Yo puedo decir que yo era del Madrid cuando tenía cuatro años —y no quiero decir que ya no lo soy— o que yo era un trasnecedor impenitente cuando tenía doce años —y seguir siéndolo—. Parménides no lo cree así. Para él, si se dice que algo «era», necesariamente se quiere decir que «ya no es» y, de acuerdo con el mismo principio, entiende que si algo «será», es que «todavía no es», pese a que podemos decir «yo seré toda mi vida del Real Madrid» aunque lo sea ahora» o «yo seré un trasnecedor impenitente hasta que me muera» y ya lo soy.

Lo que acabo de señalar no ocurre con el presente, porque si yo digo «el hombre es un animal racional» o «uno es el resultado de tres menos dos» no quiero decir (ni Parménides lo entiende así) que eso pasa ahora, pero no pasaba antes o no pasará después. Ello ocurre porque el presente, en tanto que punto inestable en el tiempo, es compatible con pasado y con futuro; en términos lingüísticos, es el término no marcado de la oposición. De hecho puede usarse muy a menudo por futuro «mañana voy al médico» o por pasado «ayer me viene Manolo y me dice». Por eso Parménides usa el presente, entendiéndolo como intemporal, como carente de límites.

La segunda conclusión radical de Parménides, a la que le lleva necesariamente la primera, es que la semántica del pasado y del futuro, así entendida, es contradictoria con la semántica del verbo «ser» que, para el filósofo solo se aviene semánticamente con el presente, porque si «ser» es el rasgo semántico aplicable a todas las cosas de la realidad, su contrario «no es» no es aplicable a ninguna de las cosas de la realidad, porque el «no ser» carece de realidad. En consecuencia, si «era» quiere decir que «ya no es», hay un momento en que el ser deja de ser, lo que es una *contradictio in terminis*. Lo mismo cabe decir del futuro «será», dado que no es aún y solo cabría pensar que lo que es surge de lo que no es, lo cual es asimismo imposible. Así que «era» o «será» no significan nada. Parménides expresa concentrado el razonamiento que acabo de desarrollar en B 8.5-6 D.-K.:

Y es que no «fue una vez» ni «será», pues ahora es todo a la vez 5  
uno, continuo.

El término clave es «continuo», porque dejar de ser o empezar a ser serían marcas de discontinuidad. Por eso lo que es es uno, porque no hay la mínima discontinuidad en él. Pensemos en dos gotas de agua, que decimos

que son dos porque están separadas. Si una resbala y se une con la otra, ya no decimos que son dos, porque no hay nada que las separe, no hay discontinuidad. El ser es, pues, ahora, pero ni empezó a ser ni dejará de ser. Parménides ha llevado hasta sus últimos extremos un análisis de lo que hoy llamaríamos «incompatibilidades semánticas» o «semas contradictorios».

### **9.8. Oposición entre «ser» (*einai*) y «devenir» (*gignesthai*)**

El filósofo observa y aprovecha también la diferencia semántica existente entre los verbos «ser» (*einai*) y «devenir» (*gignesthai*), entendiendo este último como «dejar de ser *a* para empezar a ser *b*». Así, en una frase como «el pan se vuelve duro», Parménides entiende el proceso como «el pan antes era tierno y no era duro», «el pan ahora no es tierno y es duro». Aplicado a «ser» ello es imposible, porque si decimos: «lo que es llega a ser» ello quiere decir que antes no era. Y si decimos «lo que es llegará a ser» se implica que ahora no es. Así pues verbos como *gignomai* «devenir, convertirse en tornarse, volverse» no tienen ninguna realidad aplicados a lo que es, no significan nada. Este descubrimiento lleva a Parménides a la necesidad de negar rotundamente toda posibilidad de un cambio de ser a no ser y viceversa, de modo que verbos como «devenir» o similares son semánticamente incompatibles con cualquier cosa que es, es decir con toda la realidad. Véase B 8.20-21 D.-K.:

Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco si va a ser alguna vez.

Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción».

«Nacimiento» en griego es *genesis*, el nombre de acción de *gignomai*, esto es, es la «acción de llegar a ser» (cf. cap. 2 § 6.2.1). Si no existe el verbo «llegar a ser», es imposible el «nacimiento» y, por argumentación *a contrariis*, tam-

bién lo es lo contrario, esto es, la destrucción de lo que es.

Una de las consecuencias fundamentales de este postulado es la negación de cualquier clase de cambio, negación que generará un grave problema que heredarán los filósofos posteriores: explicar los cambios en la realidad sin atentar contra los postulados, aparentemente incontrovertibles, producto de la lógica parmenídea.

### 9.9. «Semas» de «ser»

Parménides advierte que pueden establecerse «señales» del verbo «ser». No deja de ser curioso que la palabra empleada por el filósofo sea *semata*, para referirse a lo que nosotros llamaríamos hoy «semas» del verbo ser. Veamos B 8.Iss. D.-K.:

Y ya solo la mención de una vía  
queda: la de que es. Y en ella hay señales (*semata*)  
en abundancia: que ello, en tanto que es, es ingénito e imperecedero,  
entero, homogéneo, imperturbable y sin fin.

Para entender adecuadamente las «señales» del ser, debo aclarar que el filósofo entiende el conocimiento como un camino, un recorrido, que lleva de un sitio a otro. Y que hay caminos que no llevan a ninguna parte (el camino del no ser) y otros que sí llevan, el del ser. Ese camino tiene, metafóricamente, a un lado y a otro, cosas que permiten saber cómo el ser es, a la manera de las señales de tráfico que nos permiten saber cómo es el camino, desde la indicación de curva peligrosa, que no es la curva misma, sino una señal de la curva o la señal de paso de ganado, que no es una vaca pasando, sino una indicación de que pasan vacas reales. Aquí las señales para conocer cómo es el ser se derivan de una argumentación lingüística que tampoco es la realidad, sino un re-

flejo de ella. Traduzcamos, de nuevo, lo que dice el filósofo a términos lingüísticos: el sema «ingénito» pertenece a «ser» porque la noción semántica de «ser» es incompatible con la de «nacer», esto es «llegar al ser a partir del no ser». «Ingénito» es una palabra que deducimos de las otras palabras y es una señal de la realidad del ser. El sema «imperecedero» le pertenece al ser por la argumentación contraria, esto es, porque a «ser» no se le puede aplicar la posibilidad de pasar de ser a «no ser». Los semas «entero» y «único» son propios de «ser» porque la noción de división exige la de discontinuidad y lo único que podría hacer discontinuo a «ser» sería «no ser», pero se ha determinado antes que el no ser no existe. El sema «imperturbable» es propio del ser porque no puede aplicársele la noción de verse perturbado o afectado, porque ello implicaría un cambio, además de porque nada se perturba a si mismo, de modo que «perturbar» requiere la presencia de un agente distinto, y no lo hay. El sema «completo» es propio del ser porque nada puede faltarle al ser teniendo en cuenta que aquello que le faltara al ser sería otra cosa y no hay otra cosa que «ser».

#### **9.10. Inexistencia de otros semas que no sean los de «ser»**

Como consecuencia lógica, Parménides llega a la conclusión de que los semas que no sean aplicables a «ser» no son reales, en tanto que no pueden predicarse de nada. Y así, constata en B 8.26-28 D.-K.:

Mas inmutable, en la atadura de cadenas poderosas  
está, sin principio ni fin, pues «nacimiento» y «destrucción»  
fueron desterrados muy lejos y los rechazó la verdadera convicción.

El ser no tiene principio ni fin ni puede ser movido ni cambiado. Todos los términos que se refieran a alguna

de estas cualidades carecen de sentido.

### **9.II. La realidad no coincide con las «meras designaciones» de la lengua**

La consecuencia de esta constatación es que la realidad no se corresponde con una lengua que utiliza constantemente términos que implican la idea de cambio, de nacimiento, de muerte, de movimiento. La auténtica realidad se opone al universo descrito por la lengua a través de meros nombres, que son producto de una convención de los hombres. El error de los hombres es que creen que las convenciones que usan son reales. Como si, del hecho de que decimos que «el sol sale y se pone», una convención lingüística rastro de antiguas creencias, dedujéramos, erróneamente, que en la realidad el sol asoma por nuestro horizonte y se mueve para ocultarse por el otro lado del horizonte.

Así, en B 8.38-41 D.-K. asevera:

Por tanto será un nombre[6] todo

cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades,

que llega a ser y que perece, que es y no es, 40

que muda de lugar y cambia de color resplandeciente.

El filósofo señala que cada una de las cosas que se contradicen con los rasgos atribuidos al ser (nacer, perecer, ser y no ser, entendido como que puede ser o no ser, o pasar del uno al otro, o que le afectan el movimiento y el cambio cualitativo) son solo un nombre, *onoma*, que no hemos de entender como «nombre» en sentido gramatical, es decir, «sustantivo», sino como «designación», «manera de llamar» (cf. Bernabé 2004c, 380-381). En tanto que «nombre» o «designación», son producto de una convención y son falsos, pero los hombres, en su limitación, creen que son verdaderos. Con todo, la persona que habla, el sujeto de todas las afirmaciones que es-

tamos leyendo no es el filósofo, no lo olvidemos, es la diosa, que conoce la verdadera realidad y se la está revelando al joven Parménides.

Insiste en la misma idea en B 19 D.-K.:

De este modo, pues, según el parecer, nacieron estas cosas y ahora son,

y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas.

Y los hombres les pusieron un nombre acuñado a cada una.

En el segundo pasaje, se sitúa el escenario de la que se dice en «el parecer», el mundo de las opiniones, que no es el de la verdad. Por eso en ese escenario las cosas nacen y mueren, no en la realidad. Y el nombre que cada cosa tiene es convencional. Parménides dice «acuñado», como la moneda, que también es un hecho convencional. Tenemos un objeto cilíndrico que pone un euro y le damos el valor económico simbólico de un euro, pero no vale un euro. Y para qué hablar de la relación entre valor real y valor convencional en un billete de quinientos euros. En suma, para Parménides, el nacimiento, la muerte, las designaciones que se refieren al cambio son meros productos del modo imperfecto de pensar humano.

### **10. Pervivencia de las ideas parmenídeas**

La especulación parmenídea abre una vía que luego va a marcar a los filósofos posteriores, ya que algunos de ellos aceptan al menos la falta de realidad de algunos conceptos usuales. Por citar algún ejemplo interesante, mencionaré un fragmento de Empédocles (fr. 3 Wright = B 8 D.-K.):

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta muerte,

sino tan solo mezcla y disociación de lo mezclado

es lo que hay, y «nacimiento» es un nombre que los hombres le dan.

## y otro de Anaxágoras (B 17 D.-K.):

No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así, lo correcto sería llamar al nacimiento «combinarse», y al perecer, «separarse».

El lenguaje, pues, no solo es convencional, sino incluso puede enunciar realidades inexistentes.

## **II. Origen del lenguaje en el marco del origen de la cultura**

Aún puede esbozarse otra línea que puede llevar a los autores posteriores al interés por el estudio del lenguaje y es la que surge de las especulaciones sobre el origen de la cultura, que tratan progresivamente de zafarse de los mitos que atribuyen el surgimiento de esta a un dios o a un héroe civilizador, que fue «el primero que encontró» (en griego, *protos heurètes*, cf. Kleingünther 1933) los fundamentos de la cultura, sea este Prometeo, como en el mito de Protágoras (Platón *Protágoras* 316d, cf. Bernabé 2010, 23) o Foroneo, como en otros ámbitos de Grecia. Es Jenófanes de Colofón el que abre camino a sustituir la atribución de la cultura a un dios por un pensamiento evolucionista, progresivo y que postula la necesidad de esforzarse del ser humano, en un pasaje famoso (fr. 20 Gentili-Prato = B 18 D.-K.):

A los mortales no se lo enseñaron los dioses todo desde el principio,

sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van encontrando lo mejor.

Esta visión optimista, que concibe la historia del hombre en relación con una teoría del progreso, en la que se



supone que la cultura se va adquiriendo gradualmente, va a desarrollarse en el siglo V a.C. Por supuesto, dentro de esta idea surge también la atención a la creación del lenguaje, símbolo como pocos de la cultura. Y así nos encontramos con un pasaje de Diodoro (1.8.3), tomado muy probablemente de Hecateo de Abdera, un historiador a caballo entre los siglos IV y III a.C., aunque la idea tampoco es de él, sino que procede muy probablemente de especulaciones del siglo V a.C. y no son pocos los autores que lo atribuyen, con buenas razones, al filósofo Demócrito (cf. Burton 1972, 47ss., Guthrie III 1986 [1965] 48os.). Sea de quien fuere, el pasaje interesa en sí mismo como manifestación de una corriente de pensamiento viva en época clásica:

Aunque su habla era al principio informe y confusa, progresivamente fueron dando articulación a las palabras y, tras acordar entre ellos símbolos para cada uno de los objetos, se hicieron mutuamente inteligible la expresión de todas las cosas. Cuando surgieron tales comunidades por todo el mundo habitado, no tenían todos un lenguaje común, pues cada uno componía las palabras al azar, por esto existen muy variados tipos de lenguaje (Traducción de J. Lens, J. M. García, y J. Campos ).

Lo más atractivo de este pasaje, además de que es un interesante intento de desmitologizar el problema de la variedad de lenguas (piénsese, frente a esta, en soluciones míticas, como la Torre de Babel), reside en que vemos confluir en él algunas de las líneas que ya habíamos visto. Una, el interés por la lengua del otro, otra, el carácter arbitrario de la lengua, que explica que en diferentes lugares se creen lenguajes, asimismo diferentes; otra, su carácter de algo adquirido progresivamente y no creado por algún demiurgo denominador de las cosas. Confluencias y síntesis como estas son las que irán abriendo camino para edificar en los años siguientes una

nueva reflexión más compleja y más madura sobre el lenguaje.

## **12. Formulación teórica de la arbitrariedad del signo: sinonimia, polisemia y «lagunas léxicas»**

Encontramos una propuesta teórica —por tanto mucho más avanzada ya— de la arbitrariedad del signo en otro pasaje, esta vez explícitamente atribuido a Demócrito (B 26 D.-K.):

Demócrito, que considera convencionales los nombres, se funda en cuatro pruebas: por homonimia, pues cosas distintas se designan con el mismo nombre, por lo que evidentemente el nombre no es por naturaleza; también por polinimia, pues si se aplican nombres distintos a una y la misma cosa, esa sería a su vez cosas sucesivas, lo cual es imposible; tercero, por el intercambio de nombres, ya que ¿por qué motivo le cambiaríamos a Aristocles su nombre por el de Platón y a Tírtamo por el de Teofrasto[7], si los nombres fueran por naturaleza? Por último, la inexistencia de nombres semejantes: ¿por qué decimos de «pensamiento» (*nous*) «pensar» (*noein*), pero de «justicia» (*dike*) ya no formamos un derivado? Así que los nombres son por convención, no por naturaleza. Él mismo le llama a la primera prueba «de la polisemia», a la segunda «del equilibrio», a la tercera «de la metonimia» y a la cuarta «de lo innombrado».

Hay en este pasaje (sobre el cual cf. Brancacci 1986, 16ss.) formulaciones muy maduras sobre las bases de una doctrina del significado, enunciación ya teórica y precisa de la arbitrariedad del signo, establecimiento de algunos principios básicos sobre los desajustes de los sistemas léxicos y definición, junto a la sinonimia y la polisemia, de lo que modernamente llama Geckeler (2000) «lagunas léxicas». Todo ello como resultado de un proceso de desmitificación del origen de la cultura, en un intento de demostrar que el lenguaje no ha podido ser creado por los dioses, porque es demasiado imperfecto para ser una obra divina. El interés por rebatir lo

que hoy consideramos una obviedad ha llevado al filósofo a observaciones ya propiamente lingüísticas.

En esa misma línea se mueve otra observación de Demócrito (B 5 D.-K.): «No todos tienen un modo de hablar que suena igual», en la que emplea el término *dialekton*, que modifica así su sentido originario de «acción de dialogar, diálogo» en el de «modo de hablar diferenciado dentro de una misma lengua» (Bernabé 2004b, 366).

Vemos, pues, que, al hilo de la indagación de los filósofos presocráticos, se fue generando un interés por el lenguaje. Estos «fundamentos filosóficos» de la especulación por el lenguaje en Grecia, que seguirá durante tiempo en manos de filósofos, marcará para siempre tales especulaciones de un considerable «logicismo»: el lenguaje se estudiará en adelante en Grecia (y durante mucho tiempo después, de la mano de la tradición humanística) al hilo de las categorías lógicas y se creará que es también una manifestación puramente lógica.

### **13. El interés por el discurso convincente**

Pero enunciemos ya una última línea, la que discurre al hilo del interés por el discurso convincente, esto es, el producto de la actividad de los oradores y de los teóricos de la retórica, que abordan la lengua de una manera instrumental, considerándola como herramienta de convicción en la lucha política o en el ámbito forense. Se descubre el hecho fundamental de que las cosas se pueden decir de muchas maneras y de que al orador le es dado escoger aquella que se adapta mejor a sus propósitos. De alguna manera descubren una especie de embrión de la pragmática. Pese a sus intereses prácticos, el análisis de la lengua llevado a cabo por oradores y teóricos de la retórica da lugar a interesantes principios. Lamentablemente estamos mal informados sobre los primeros tratadistas, ya que nuestra fuente casi única de informa-

ción sobre ellos es una obra colosal, la *Retórica* de Aristóteles, y el autor, que es consciente de que está inaugurando una forma nueva de aproximación a la retórica, no se muestra muy interesado por los logros de sus antecesores.

#### **14. Conclusiones**

Es hora de recapitular: hemos visto cómo por un lado diversas indagaciones guiadas por intereses prácticos y por otro, varios enunciados de principios filosóficos fueron haciendo germinar una serie de postulados que podemos considerar ya en la frontera del estudio auténticamente lingüístico.

En el terreno de la fonética encontramos un esfuerzo sostenido en el análisis fonológico encaminado a crear y luego a reformar alfabetos cada vez más perfectos, que serán el modelo de escrituras posteriores, como la latina o las eslavas. La orientación en estos análisis será siempre predominantemente acústica, salvo los casos aislados y mal conocidos de intereses prácticos de oradores y actores, preocupados por la articulación.

En el campo de la morfología hay inicialmente muy pocos avances. Solo el interés por la formación de palabras, en el marco de la etimología ingenua, da lugar a alguna observación sobre la derivación y la composición. Será a partir de los sofistas cuando comiencen a producirse análisis sobre algunas categorías gramaticales.

Mayor interés despertó el estudio del significado, en íntima unión casi siempre con el problema de la relación de la lengua con las cosas. Hay diversas perspectivas de acercamiento al tema, no incompatibles entre sí:

1. Desde los primeros analistas del texto homérico, como Teágenes, hallamos una propuesta simbólica y alegórica sobre el significado del texto, en la idea de que

puede significar algo diferente de lo que parece querer decir.

2. Ya desde los primeros poetas, aunque en ello les siguen los filósofos, nos encontramos con una perspectiva asociativa que analiza la relación significativa de unas palabras con otras en lo que podemos llamar etimología ingenua. Con ella se intenta una estructuración *sui generis* de los sistemas léxicos y se propicia la observación de las relaciones entre unos significados y otros. Esa perspectiva, sin embargo, conduce por un camino errado: la convicción de que la lengua es un correlato preciso de la realidad y que está motivada por ella.

3. En Heráclito vemos una perspectiva opositiva de los significados, en una formulación «estructuralista», que trasluce la convicción de que los significados opuestos de alguna manera se exigen mutuamente y configuran una especie de unidad.

4. Parménides lleva a cabo un profundo análisis de la predicación y de la compatibilidad e incompatibilidad léxica de los componentes de un enunciado a través de un análisis semántico de rasgos contradictorios desplegado en una serie de aspectos:

4a. La atención semántica de los tiempos verbales

4b. La consideración del verbo «ser» como archilexema de todas las demás palabras.

4c. El análisis de los semas del verbo «ser» o, en otros términos, de las implicaciones de «ser», en especial su oposición con «devenir».

4d. La semántica de la negación.

Todo ello se une al prejuicio de considerar «ser» unívoco, lo que le lleva a concluir que todo el sistema de la lengua es falso y no se corresponde con la realidad, ya

que existen enunciados que son imposibles desde un punto de vista lógico.

5. Confluyen con esta línea, desde otros puntos de partida, otros autores, que contribuyen a fundamentar la idea de que no hay una correlación precisa entre las cosas y las palabras y de que el lenguaje no está motivado.

5a. El descubrimiento, por parte de poetas y de recitadores de oráculos, de la ambigüedad, esto es, de que las palabras pueden significar más de una cosa.

5b. El interés por la lengua de los otros, que hallamos, aunque sea esporádicamente, en historiadores, viajeros o poetas.

5c. La explicación ingenua de los sinónimos como expresión de una lengua de los dioses frente a una lengua de los hombres, además de que la sinonimia será objeto de estudio desde otro punto de vista, por rétores y sofistas, obedeciendo a intereses prácticos.

5d. La especulación sobre el origen del lenguaje en el marco de una teoría evolutiva del progreso cultural, que conduce a la conclusión de que las lenguas son productos culturales, progresivos, arbitrarios, surgidos en diferentes grupos según convenciones diferentes, lo que explica su variedad.

6. Encontramos en Demócrito una síntesis de todas estas líneas con la conclusión de que la lengua es arbitraria y convencional, a partir de conceptos ya claramente lingüísticos, como la homonimia, la polinimia e incluso las lagunas léxicas, como muestra de las deficiencias de la lengua.

7. Incluso podemos hablar, por último, de un cierto embrión de la pragmática, al hilo de la creación de la retórica.

Todos estos principios son, si se quiere, un bagaje exiguo, pero constituyeron excelentes cimientos sobre los que, primero los sofistas y Platón, luego Aristóteles y más adelante los estoicos, edificarían un edificio conceptual más sólido y preciso. Mi intención era examinar, con voluntad casi diríamos arqueológica, esos cimientos, que han quedado un tanto ocultos por la magnificencia de lo que se construyó sobre ellos, y seguir la gestación del pensamiento lingüístico. Del edificio posterior, del producto maduro de la reflexión lingüística de los griegos, se ocupan ya profusamente los historiadores de la Lingüística.

[1]. Cf. por ejemplo Risch 1947, Rank 1956, Pfeiffer 1968, Gangutia 1977, 10-12, Gambarara 1984, 1984a, 168-180, Arrighetti 1987, Salvatore 1987 y Bernabé 1992.

[2]. Cf. los testimonios de Teágenes de Regio recogidos bajo el n. 8 de D.-K., así como Struck 2004, 26-29.

[3]. En el cap. 8 puede encontrarse un ejemplo de un análisis similar (aunque incorpora elementos de los que examinaremos en el párrafo siguiente), que convierte un himno teogónico de «Orfeo» en una cosmogonía filosófica.

[4]. El texto cuneiforme fue editado por Lambert - Parker 1967. Traducciones al español son la parcial de Cunchillos 1990, 37-43 y la completa de Lara Peinado - Cordero 1981. La referencia es al verso inicial del poema.

[5]. La etimología es dada por buena por Chantraine 1968, 491. Cf. fr. 92.1 Adrados en que se refiere a un personaje que habla en lidio y al que el poeta parece entender.

[6]. Leo *onom' estai*, cf. Coxon 1986, 211.

[7]. Platón y Teofrasto son en realidad apodos o alias, aun cuando sean los nombres con que se conoce a ambos filósofos. Sus verdaderos nombres eran, respectivamente, Aristocles y Tírtamo. Demócrito lleva la reflexión sobre la arbitrariedad del signo incluso a los nombres propios.

### **III. DEL MUNDO, EL TIEMPO Y LA MULTIPLICIDAD**



## EL TIEMPO EN LAS COSMOGONÍAS PRESOCRÁTICAS

### I. Introducción

El hilo conductor de este capítulo será la intervención del tiempo en las cosmogonías de los presocráticos, una formulación en la que, para no perder la perspectiva, englobaré no solo a los filósofos, sino también a poetas o narradores míticos de época arcaica, como Hesíodo, Ferecides y los órficos.

Se trata de un examen necesario, porque es este un aspecto al que habitualmente se concede mucha menos atención de la que merece. Sí que ha suscitado interés el estudio de las nociones de «tiempo» y «eternidad», tanto en el período que nos ocupa, como en épocas posteriores, y se han escrito sobre el tema monografías y artículos muy valiosos<sup>[1]</sup>. Pero mi pretensión en este capítulo es presentar una revisión de conjunto de las diferentes respuestas dadas por los presocráticos a la cuestión de qué es el tiempo y cómo se concibe su transcurso en el proceso de configuración de la imagen actual del mundo, un tema habitualmente desatendido y subordinado al estudio de la naturaleza de la materia originaria y de sus transformaciones.

Una cierta justificación de este desinterés se hallaría en el relativo despego que los propios griegos sintieron por clarificar este aspecto. Se ha dicho con frecuencia (y con razón) que en la filosofía antigua el concepto de tiempo ha sido relegado o, cuando menos, puesto entre paréntesis, en favor del tema del ser (Ferrater Mora 1979, IV 324I).

Pese a que se trata de una cuestión casi nunca explícitamente abordada en los testimonios de los presocráticos de que disponemos, creo que es interesante bucear en las ideas acerca del tiempo que subyacen en sus cos-

mogonías. No me parece ocioso precisar, sin embargo, que tomo «cosmogonía» en un sentido un tanto amplio, que excede el problema específico de la configuración del mundo y que abarca toda hipótesis referida al origen de las cosas, en general.

Una propuesta como esta abarca multitud de aspectos distintos, cada uno de los cuales requeriría un tratamiento pormenorizado para obtener conclusiones fiables. Todo ello, debidamente desarrollado, merecería una extensión mucho mayor que los límites de un capítulo, de modo que me limitaré a marcar algunas pautas y de trazar las que podrían ser las líneas maestras de este estudio más que establecer conclusiones más amplias, que necesitarían mayor elaboración.

Tras la presentación de algunos problemas previos, propondré como puntos de partida algunas reflexiones sobre las nociones de tiempo sustentadas por los presocráticos y los distintos modelos de evolución temporal que hallamos en sus escritos, para pasar luego a revisar someramente las concepciones de algunos de los autores objeto de esta indagación, desde los puntos de vista previamente señalados. Dejo a un lado otros —como Anaxímenes o Jenófanes—, cuya aportación es poco interesante o sobre los cuales nuestra información no es suficiente. En suma, se trata de hacer un primer recorrido reflexivo sobre algunos textos significativos, a la luz de unas determinadas pautas. Veremos cómo en materia de ideas sobre el tiempo, encontramos, tras unos principios básicos comunes a todos los pensadores presocráticos, una variedad tan grande en los detalles como la que preside sus respuestas a las preguntas de qué está hecho el mundo o cómo se halla configurado.

## **2. Problemas previos**

Erizan esta cuestión algunos problemas previos, que son de dos tipos: por un lado los mismos que rodean a cualquier investigación presocrática, por otro, los suscitados por la propia cuestión de que se trata.

Entre las dificultades de índole general podríamos mencionar tres: una, el carácter fragmentario de la inmensa mayoría de nuestros testimonios, que con frecuencia dejan grandes vanos en la información. La segunda, su mediocre fiabilidad en muchos casos, ya que muy a menudo solo contamos con informaciones de segunda o tercera mano, una o más veces tergiversadas en el tránsito desde los escritos de su autor hasta nosotros. La tercera, la inteligibilidad del léxico, ya que en estos autores el uso de las palabras no siempre corresponde a los valores que tienen en la lengua de la época, sino que con términos viejos aluden a contenidos nuevos (cf. cap. 2).

Ello nos lleva a una doble necesidad, por un lado, a la de un examen atento de los fragmentos literales y de una cautela especial sobre los testimonios de los doxógrafos[2], que con mucha frecuencia alteran, manipulan o simplemente tratan de forma anacrónica los postulados presocráticos. Por otro, a la de aplicar a los textos una investigación profunda, bien desde un punto de vista semántico, en la que se tomen en consideración tanto las oposiciones establecidas entre los términos utilizados como los contextos en los que aparecen, bien desde un punto de vista diferente, que excede el puramente lingüístico, el de las nociones básicas sobre las que se sustenta la concepción del mundo de estos filósofos y poetas.

En los fragmentos conservados de algunos de los autores que nos ocupan no hallamos formulaciones explícitas sobre la cuestión, bien porque estas se han perdido

en el curso de la accidentada transmisión de los textos, bien porque al propio autor no le interesó el tema. En estos casos hemos de recurrir a postular las nociones de tiempo que mejor se avengan con el contenido del resto de los fragmentos.

Pero junto a estos problemas comunes a toda investigación sobre presocráticos, la cuestión que nos ocupa suscita otros específicos. Fundamentalmente se trata de que cuando los antiguos hablan de «tiempo» no necesariamente entienden lo mismo que nosotros. Para situar esta dificultad de partida cabría traer aquí a colación unas certeras observaciones de Guthrie, acerca de las diferencias en las concepciones de tiempo que nos separan de los griegos (Guthrie 1962 [1984, 319-322]) y que serían, en suma, las siguientes: a) los griegos no distinguen entre infinito espacial y temporal; b) todavía para Platón no existe el tiempo antes de que existieran los astros (Guthrie cita concretamente *Timeo* 37d-38b) y c) mientras que para nosotros el tiempo abarca la totalidad del campo del antes y el después, para Aristóteles (*Física* 223a 28)

«antes» y «después» aparecen implicados en el movimiento, pero el tiempo es ambos en la medida en que están sujetos al número.

Concluye Guthrie con un buen ejemplo: nosotros hablamos de un reloj como de un instrumento para medir el tiempo. Para Platón y Aristóteles el tiempo es en sí mismo una especie de reloj, un criterio por el que puede medirse el paso de los acontecimientos. En otras palabras, es como si pusiéramos en marcha un reloj y pensáramos que antes de hacerlo no había tiempo porque no estaba siendo medido[3]. En términos aún más claros, los griegos no son capaces de imaginarse el tiempo sin el movimiento ordenado y repetido del sol, la luna y las estrellas (Guthrie 1984, 268).

### 3. Nociones de tiempo y modelos de transcurso

#### 3.1. Nociones de tiempo

En consecuencia, todo estudio del tiempo en los autores antiguos tendrá que comenzar por deslindar con cierta claridad de qué hablamos en cada caso cuando nos referimos al «tiempo», esto es, cuáles eran las distintas nociones de tiempo que subyacen, de forma expresa o simplemente supuesta, bajo términos como *chronos* o *aion*. Lo que está claro, ante todo, es que los griegos no lograron abstraer del todo hasta muy tarde un concepto del tiempo más o menos similar al que ahora tenemos, de igual modo que tampoco lo consiguieron con el concepto de espacio. Se trata siempre de una concepción en la que el tiempo aparece con adherencias de los acontecimientos, es decir, asociado a aquello que transcurre con él[4]. En los textos de los que me ocupo encuentro fundamentalmente seis nociones distintas de tiempo, que se diferencian de acuerdo con las realidades a las que el tiempo aparece asociado en cada una de ellas. Lo que es más curioso es que algunas de estas nociones siguen presentes en el pensamiento actual no filosófico e incluso en nuestras frases corrientes.

1. Una primera noción es la que podríamos llamar «tiempo-vida» o, lo que es lo mismo, un tiempo concebido como la duración de una vida. En esta concepción se confunde el tiempo mismo con el plazo o período de tiempo de que cada ser dispone. Es el tiempo que pasa para envejecer —o que envejece él mismo— o el que se acaba con la vida (cf., aunque en un contexto y desde una orientación diferentes, Eggers Lan 1984, 34-39). En los seres inanimados es el tiempo que duran sin ser destruidos. En nuestro lenguaje común aflora esta concepción en frases como la del agonizante que dice: «no me queda mucho tiempo». Aplicado a seres que carecen de princi-

pio y fin, por una formulación *a contrario*, este tiempo-vida puede ser eterno y no producir la vejez, al modo en que la vida de los dioses no tiene término y ellos mismos no sufren el deterioro de la edad.

2. Una segunda noción podría denominarse «tiempo-orden», esto es, el tiempo como duración regulada, en la que se produce una confusión entre el propio tiempo y aquellas recurrencias de que nos valemos para medirlo, como el curso de las estaciones, del día y de la noche, de los años, incluso de los períodos marcados por un reloj o por cualquier otro instrumento de medida. Dada nuestra servidumbre para percibir el tiempo solo a través de formas de medida, podemos pasar a creer que si el tiempo no es medido, no es tiempo. Incluso podemos avanzar un paso más y concluir que es el propio tiempo el que establece la medida, que él es medida. En nuestra lengua de hoy subyace esta concepción cuando hablamos de «llegar a tiempo» o de que «no es tiempo de una cosa». Además, como las actividades humanas se rigen por los ciclos en los que se percibe el transcurso del tiempo (día-noche, estación de la siembra-de la vendimia, etc.) se puede llegar a pensar que es el propio tiempo el que las rige.

3. Una tercera noción es la de «tiempo-acontecer», es decir, el tiempo como secuencia de un «antes» y un «después» de nuestro ahora, configurada por la sucesión de los acontecimientos. Si se borran los límites entre uno y otros, podemos llegar a considerar que los acontecimientos son, ellos mismos, tiempo. Algo así como cuando hablamos de «buenos tiempos» o «malos tiempos», como si fuera el tiempo —y no lo que ocurre en él— susceptible de ser calificado como «bueno» o «malo». En general es esa la misma idea que se percibe en expresiones como «en tiempo de Cleopatra». La época de

Cleopatra vendría a concebirse como una pieza en el *puzzle* de la historia, un segmento que, con otros, configuraría el conjunto del tiempo-acontecer.

4. Una cuarta noción, dentro de esta relación, sería la de «tiempo-cambio»: es el tiempo del «tornarse en», del *gignesthai*. Para que una cosa se cambie en otra se presupone el paso del tiempo. Cuando se confunde entre cambios y el tiempo en que estos se realizan, se puede llegar a la conclusión de que el cambio, el tornarse, es, en sí mismo, tiempo, o viceversa, que es el tiempo el que produce las transformaciones, como cuando decimos: «el tiempo cambia a las personas» o «el tiempo todo lo destruye». Esta noción se halla indisolublemente unida a la de movimiento, para el que, además de necesitarse un espacio —de forma que se pueda pasar de «aquí» hasta «allí»—, se necesita un tiempo, que transcurra entre «lo que se es antes» hasta «lo que se es después», habida cuenta de que no pueden darse a la vez dos estadios de una evolución de igual modo que dos cosas no pueden ocupar el mismo sitio.

5. Una quinta noción, más evolucionada, es la que podríamos definir como «tiempo-marco» o «tiempo-receptáculo» en el que se insertan los acontecimientos, al modo en que el espacio puede ser el receptáculo que contiene los cuerpos. Es la concepción sobre la que se basan frases como «no sé cómo ocupar el tiempo».

6. Por último, habría que aludir a un «tiempo lingüístico» o «tiempo gramatical», asociado a la distinción que puede expresarse en griego (igual que en español), bien a través de la oposición entre presente/pasado/futuro, bien por adverbios como «antes» o «después». Como se verá, la identificación del tiempo lingüístico con el real será muy acusada, por ejemplo, en Parménides.

Por supuesto que no se trata de nociones excluyentes, ni de compartimentos estancos. En la concepción de tiempo de un determinado autor pueden combinarse — y con frecuencia lo hacen — más de una de ellas.

### **3.2. Modelos de transcurso**

Junto a estas seis nociones básicas de tiempo (a las que he denominado «tiempo-vida», «tiempo-orden», «tiempo-acontecer», «tiempo-cambio», «tiempo-marco» y «tiempo lingüístico») existen diversos modelos para concebir cómo transcurre.

1. Una primera distinción sería si el tiempo empieza y/o termina, en cuyo caso nos encontramos ante un tiempo limitado, o si no comienza ni termina, esto es, se trata de tiempo infinito, de eternidad. Ahora bien, hay que hacer aún una precisión, la de que hay, al menos, tres formas de eternidad (MacKenzie 1912): a) la de aquello que se extiende indefinidamente en el tiempo, b) la de aquello que queda absolutamente fuera de él (esto es, lo atemporal) y c) la de aquello que incluye al tiempo, trascendiéndolo. Y en efecto, tenemos en las cosmogonías presocráticas modelos de tiempo limitado, modelos de tiempo eterno, modelos atemporales y modelos en que un tiempo infinito engendra dentro de sí tiempos finitos.

2. La segunda distinción se refiere a que, si se concibe el tiempo como una línea, esta línea puede ser recta, forma de imaginar un tiempo en que cada instante es nuevo, o bien una circunferencia, forma de representarse un tiempo en que determinadas secuencias se repiten en el mismo orden y eternamente. Llamaremos al primero modelo rectilíneo y al segundo, modelo cíclico (Mondolfo 1952, 40s.).

### **3.3. Múltiples combinaciones**



Obtenemos así un cuadro de posibilidades, que resumo, esquemáticamente, en el siguiente cuadro:

|                        |                                   |
|------------------------|-----------------------------------|
| I. Nociones de tiempo  | 2. Modelos de transcurso          |
| 1a. Tiempo-vida        | 2a. Concebido como duración       |
| 1b. Tiempo-orden       | 2a1. Limitado                     |
| 1c. Tiempo-acontecer   | 2a2. Ilimitado                    |
| 1d. Tiempo-cambio      | 2a2α Eterno                       |
| 1e. Tiempo-marco       | 2a2β Atemporal                    |
| 1f. Tiempo lingüístico | 2a2γ Abarcador de tiempos finitos |
|                        | 2b. Concebido como una línea      |
|                        | 2b1. Rectilíneo                   |
|                        | 2b1. Rectilíneo                   |

Las nociones no son excluyentes y además las combinaciones entre nociones y modelos de transcurso pueden ser muy diversas. Por poner un ejemplo, se puede partir de una noción de tiempo-orden, en un modelo circular, basado en la rotación de los astros, el eterno sucederse de días, noches y estaciones, para invadir luego la esfera del tiempo-acontecer y trasladar ese eterno sucederse a los acontecimientos, considerando que estos también se repiten cíclicamente.

Pienso que los parámetros que acabo de formular constituyen un cómodo armazón sobre el que puede articularse el estudio de las propuestas presocráticas sobre el tiempo en las cosmogonías, a la vez que nos ponen en guardia ante las confusiones a las que nos puede llevar el partir de una noción única de tiempo.

Enunciados, pues, los modelos teóricos, pasamos al análisis del problema que nos ocupa: el tiempo en las

cosmogonías, a partir del estudio de los textos significativos de que disponemos.

#### 4. Las cosmogonías prefilosóficas

Lamentablemente de este capítulo de la literatura griega, las cosmogonías prefilosóficas, no conservamos sino los restos de un inmenso naufragio. De la multitud de poemas iniciados por cosmogonías y teogonías que se compusieron en la Antigüedad solo se ha salvado completa la *Teogonía* de Hesíodo y nos ha llegado información, escasa, eso sí, de diversas teogonías, atribuidas a diversos autores, entre ellos, Orfeo, y compuestas en verso. Por otro lado hay que contar con la que se narraba en una obra en prosa, la de Ferecides de Siro, de la que nos ha llegado un puñado de fragmentos (cf. Schibli 1990, Martínez Nieto 2000, Bernabé 2008, 13-64).

Este tipo de relatos, pese a variantes en el detalle, tienen algunas características en común. La básica en todos ellos, como es bien sabido, es que ningún autor griego habla de creación del mundo. La creación de la materia era para los pueblos antiguos, en general —a excepción del hebreo— algo inconcebible. Lo que se produce es una ordenación de esta materia (que no es otro el sentido de *kosmos*). Los mundos (*kosmoi*) pueden crearse, pero su materia constituyente, no. Esa se supone que precede, en algunos casos también sigue y en otros también abarca a los *kosmoi* creados en ella. En lo que se refiere al tiempo, todas estas elaboraciones literarias tienen también un punto de contacto entre sí, bien señalado por Mondolfo (1952, 40ss.): en todas ellas se hallaba presente la idea de unos progenitores, primordiales y no engendrados, de todas las divinidades y de todas las cosas. La fuente de la que todo deriva (sea Noche, Zas, *Chronos* y Ctonia o cualquiera de los demás) llevaba siempre explícito o no, el atributo de eternidad.

## 5. La cosmogonía de Hesíodo

Comencemos por la versión más antigua y la mejor conocida, por habernos llegado en una obra completa: la que nos narra Hesíodo en la *Teogonía*. Lo primero que advertimos es que a Hesíodo la cosmogonía no le interesa casi nada. Solo se refiere a la cuestión en la medida en que necesita un escenario donde situar las generaciones de dioses de las que va a hablar. Por ello es muy impreciso en lo que nos cuenta. West (1966, 92) pone de relieve, con acierto, que, mientras los demás escritores que tratan sobre la creación del mundo se imaginan un estado anterior y lo describen, tal narración se halla ausente del texto de Hesíodo. Su única información se reduce a lo siguiente (*Teogonía* 116-118):

Pues bien, lo primerísimo que surgió fue Caos, pero luego  
Tierra de ancho pecho, sede por siempre segura de todos  
los inmortales, etc.

No dice ni cómo surge Caos, ni qué había antes, ni siquiera si había algo antes. Resulta tan poco claro, que dio pie a muchas interpretaciones erradas sobre Caos, ya desde antiguo: por ejemplo, la que luego se impondría, y da lugar a nuestro concepto de «caos», la de una confusa mezcla primordial (cf. Ovidio *Metamorfosis* 1.5, Luciano *Amores* 32), o la que lo considera como «agua», por una relación etimológica errónea con el verbo *cheo* «verter» (Zenón el Estoico 1.29.9 Von Arnim). La más atinada de las antiguas, aunque anacrónica, es la interpretación de Aristóteles *Física* 208b 29, como «espacio».

Pasos en la dirección debida los dieron Philipppson 1949 y Cornford 1950, quienes señalaron que los dos elementos fundamentales para entender el pasaje eran la etimología de *chaos* y el uso del verbo *geneto*. *Chaos* significa «abertura, hueco» (Chantraine 1968, etc. s.v.) y tal abertura debió de producirse —por lo menos para la

fuelle de Hesíodo— entre el Cielo y la Tierra. El propio Hesíodo no lo dice claramente, aunque podría interpretarse a partir de este presupuesto la expresión del verso siguiente: *autar epeita Gaia* «y por tanto, de inmediato, la Tierra»[5]. Ello no quiere decir que Caos sea un puro hueco, una transformación física. Caos es, como Tierra o como Cielo, una entidad, que puede también tener descendencia (Érebo y Noche v. 123)[6], producida, eso sí, y como es propio de los seres primigenios en las cosmogonías griegas, de modo automático y no por reproducción sexual.

Por otra parte, el uso de *geneto* indica que Caos «surgió, se produjo», de modo que no es, como algún autor sostiene (p. ej. Mondolfo 1952, 41), un ser primordial y eterno. Este importante extremo ya había sido observado —y criticado— por Epicarmo (fr. 275 Kassel-Austin), como puede verse en este diálogo entre dos personajes cuyos nombres desconocemos:

B.— Pero se dice que Caos surgió el primero de los dioses.

A.— ¿Y cómo va a ser eso? Es imposible que lo que es primero venga de alguna cosa.

B.— Entonces ¿no hay nada que viniera lo primero?

A.— No, por Zeus; tampoco lo segundo, al menos entre los seres de los que estamos hablando, sino que siempre existieron.

El personaje de Epicarmo señala con razón que Hesíodo le niega a Caos el carácter de eterno. Así que tenemos que pensar que lo eterno tenía que ser aquello preexistente a Caos, en lo que se produjo la Abertura y de lo que Hesíodo no nos habla. Se trata, pues, del nacimiento de un ente divino y primigenio que surge en el interior de un antiguo continuo primordial. Por su carácter hueco, separa este continuo y permite que surjan inmediatamente (hoy podríamos decir que se manifiesten como

distintas, al producirse el hueco) dos realidades nuevas: arriba Cielo, abajo Tierra.

Cabe preguntarse qué papel desempeña el tiempo en el tránsito del mundo primigenio al regido por Zeus, que nos narra Hesíodo. Es curioso señalar que el poeta no habla de tiempo (*Chronos* no figura entre los personajes de la *Teogonia*). Lo único que dice es que «lo primerísimo surgió Caos», es decir, que la producción de Caos es el acontecimiento primerísimo, al ser la primera modificación que se produce en el estado de cosas. Probablemente el uso del doble superlativo *protista* (superlativo de *protos*, que ya lo es) no quiere indicar tanto que Caos fue lo primero en el orden de sucesos cuanto que fue el propio origen de los acontecimientos. Después puede haber un «luego» (*epeita*). El nacimiento de Caos, en tanto que producido *protista* no es «luego» de nada. Nos remite a un momento primigenio, el arranque de la ordenación del mundo. El reloj de los acontecimientos se pone en marcha con la aparición de Caos, se inicia la línea del tiempo, concebido como tiempo-acontecer, empiezan a «pasar cosas». No en vano toda la obra se ordena como una genealogía, que reduce a un modelo familiar y humano la generación y secuencia de unas cosas a partir de otras. Cuando nace el primero de los dioses nace, con él, el tiempo.

En cuanto al modelo de trascurso que subyace a esta descripción, está claro que a través de las sucesivas generaciones de dioses se llega del mundo primigenio al mundo actual y no hay camino de regreso. Suponemos que para el proceso cosmogónico, tampoco. Hesíodo no dice (y debemos de suponer que porque no lo piensa) que Caos y los demás dioses habrán de desaparecer algún día de modo que el hueco entre el Cielo y la Tierra vuelva a cerrarse para recomience un nuevo ciclo. No es, pues,

el suyo un modelo cíclico, sino de desarrollo rectilíneo. Sí es cíclico el modelo de tiempo en *Trabajos y días*, en la medida en que se habla del sucederse de las estaciones de manera regular, pero parece claro que para Hesíodo el tiempo cíclico es el propio del mundo generado, pero no afecta a la propia generación y eventual destrucción del mundo mismo.

## 6. Ferecides de Siro

En el grupo de las cosmogonías prefilosóficas se alinea también el curioso libro de Ferecides de Siro, escrito en prosa en el s. VI a.C. y del que nos ha llegado poco más de una docena de fragmentos (editados y comentados por Schibli 1990, cf. cap. I § 2.2.).

El tiempo aparece personificado ya al comienzo del libro (fr. 14 Schibli):

Zas, Tiempo y Ctonia existieron siempre.

Cuenta también Ferecides (60 Schibli) que Tiempo produjo de su propio semen al fuego, el aire y el agua y que de ellos, una vez dispuestos en cinco «escondrijos», se formó otra numerosa generación de dioses, llamada por ello «(generación) de cinco escondrijos». Es muy problemática la interpretación de estos «escondrijos» (Schibli 1990, 14-49). En todo caso actúan como una especie de «vientres» fecundados por el semen de Tiempo.

La aparición de Tiempo como personificación en una fecha tan temprana de la literatura griega provocó la desconfianza de algunos filólogos, de modo que estudiosos tan solventes como Wilamowitz (1937, 165) pensaron que no se debería leer *Chronos* «Tiempo», sino *Kronos* «Crono» en este pasaje, en la idea de que una personificación del Tiempo comporta un exceso de elaboración intelectual para una época tan temprana como el s. VI a.C. Tal opinión es correctamente contradicha por Kirk y Raven (1974, 79ss.), West (1971, 28ss., 1983, 103ss., 204ss,

quien señala otros paralelos y precedentes orientales) y Schibli (1999, 17). En esta ocasión, como en otras, debemos desterrar el prejuicio de subestimar las posibilidades intelectuales de la mentalidad arcaica.

En cuanto a las razones de esta situación privilegiada de Tiempo como personaje en la cosmogonía de Ferecides, caben dos interpretaciones que, como se verá, no se contradicen. Una es considerar que su autor ha adaptado ideas cosmogónicas procedentes de Oriente. Efectivamente, hallamos en Oriente diversos paralelos de la que estamos estudiando, el más claro de los cuales es la cosmogonía irania, según la cual todo procede de Zurvān, el Tiempo, concebido como agente divino (cf. West 1971, 28ss.; 1983, 103ss., 204ss., quien señala otros paralelos). Otra interpretación es la propuesta por Mondolfo (1952, 42-43): sobre la base de que la divinidad primordial que todo lo engendra y abraza en razón de ser ingénita e inmortal y tener la función de algo que no se agota ni termina, viene a poseer el atributo de la eternidad, se puede llegar a pensar que tal eternidad es una personalidad divina y, en consecuencia, a conferirle a la perennidad del tiempo la figura personal de divinidad primera y suprema. Como apoyo de esta propuesta cita una serie de paralelos literarios de esta concepción, como Píndaro *Olímpicas* 5.17, donde Tiempo aparece como padre de todas las cosas, fr. 33, donde lo llama «señor de todos los bienaventurados», así como Sófocles *Electra* 179, Eurípides *Suplicantes* 787ss. y *Bacantes* 12 y 205.

Ello nos lleva a la cuestión de cómo enmarcar a Ferecides en las coordenadas establecidas en este estudio. Si se trata de una personificación, es evidente que la noción básica de tiempo que subyace a su propuesta es la de tiempo-vida.

En cuanto al modelo de transcurso, una expresión como *esan aiei* «existieron siempre» implican un modelo de transcurso eterno, tanto por la utilización del adverbio *aiei* como por el uso del verbo *eimi* como expresión lingüística del carácter ingénito de estos seres primigenios, frente al hesiódico *gignomai* «llegar a ser», propio de los seres generados. Lo más verosímil es que sea rectilíneo, aun cuando no se diga explícitamente.

## 7. Teogonías órficas

Habitualmente se toman en consideración como precedentes de las cosmogonías filosóficas de los presocráticos las teogonías órficas. Sin embargo, no vamos a dedicarles demasiada atención, primero, porque las que incluyen a Tiempo parecen ser las versiones más tardías (sobre la cronología de las diferentes versiones de las cosmogonías órficas cf. West 1983 y Bernabé 2008a), lo que las sitúa fuera de nuestro marco de estudio; segundo, porque la mayoría de la información con la que contamos sobre ellas viene deformada por concepciones neoplatónicas (sobre todo, a través de Proclo y Damascio). Bastará, pues, con señalar que en las llamadas *Rapsodias órficas* (que se datan hacia el siglo II a.C., aunque muchos de sus materiales proceden de época más antigua) se dice (OF III Bernabé):

Este Tiempo desconocedor de la vejez, de imperecedero ingenio,  
a Éter

engendró, y un gran vano monstruoso aquí y allá.

Luego dispuso el gran Tiempo en el Éter divino un huevo de plata.

Merece destacarse la calificación de Tiempo como «desconocedor de la vejez» —sobre la que volveré, al hablar de Anaximandro (§ 9)— propia del tiempo-vida, y su calificación como «de imperecedero ingenio», adecuada a una noción de tiempo-orden o tiempo ordena-



dor. En cuanto al modelo de transcurso, sería adecuado con las formulaciones de los primeros autores de cosmogonías un modelo rectilíneo, pero carecemos de datos para afirmarlo.

## 8. Tales

Sobre Tales, nuestra información es ínfima. Los detalles de su cosmogonía, basada en un origen a partir del agua, permanecen en la oscuridad más absoluta, pese a los intentos de West (1963, 172-176) por recuperarlos. Todo lo que sabemos de ella consiste en poco más de un par de referencias de Aristóteles (*Metafísica* 983b 6 y *Acerca del cielo* 294a 28), cautas y llenas de circunloquios, lo que indica que el Estagirita no la conoce de primera mano. Según estas referencias, Tales dijo que todo procede del agua y que la tierra flota sobre ella como un leño (cf. Bernabé 2001, 48-49). En este caso los datos no ofrecen nada de interés para nuestro propósito.

Sí merece atención, en cambio, la noticia de que Tales predijo un eclipse (Heródoto 1.74), aunque hay que limitar considerablemente el alcance de esta afirmación, ya que el milesio no podía conocer la verdadera causa de los eclipses, por lo que solo podría saber, al igual que los sacerdotes babilonios, que en determinadas lunaciones podían suceder eclipses en ciertos puntos (Kirk-Raven 1974, 120ss.). Aún así, esta tradición y otras semejantes, sobre predicciones de solsticios, sitúan a Tales en un marco de referencia sobre el tiempo considerablemente avanzado con respecto al de los poetas: a) por la toma en consideración de ciclos de tiempo más amplios y superiores a los observables a escala humana, que hasta él se habían limitado al plazo de un año, y b) por una profundización del concepto tradicional de tiempo-orden de dimensiones mayores. Un tiempo, en suma, ordenado y a escala cósmica.

## 9. Anaximandro de Mileto

Mucho mejor es nuestra información sobre Anaximandro de Mileto, aunque procede de tercera mano, concretamente de las versiones de Simplicio, Hipólito y el Pseudo-Plutarco, que derivan, a su vez, de un escrito de Teofrasto, quien sí habría tenido ante sus ojos el libro del milesio. Con todo, se ha transmitido alguna cita suya que suponemos literal.

La cosmogonía de Anaximandro es bastante clara en líneas generales: el origen de las cosas es un principio, denominado simplemente *to apeiron* «lo indefinido» (cf. cap. I § 3.3 y 2 § 5), del que nacen diversos pares de contrarios que van configurando, a su vez, una serie de mundos. Nos detendremos particularmente en ella, primero, porque tenemos buenos elementos de juicio para examinarla, segundo, porque suscita muchos motivos de discusión y de conflicto y, sobre todo, porque constituye un primer modelo de descripción para la nascente filosofía, muy importante para los desarrollos posteriores.

Las indicaciones procedentes del libro de Anaximandro que son pertinentes para nuestra indagación sobre la intervención del tiempo en las cosmogonías son las siguientes:

a) Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo (Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 24.13 = Anaximandro A 9, B I D.-K.).

b) (Dijo) que esta (la naturaleza de lo indefinido) es eterna y desconocedora de la vejez y que abarca todos los mundos ordenados. Menciona el tiempo, como si estuvieran limitados el nacimiento, la entidad y la destrucción. (...) Dice que además de esto hay un movimiento eterno en el que resulta que se originan los cielos (Hipólito *Refutación de las herejías* 1.6.2 = Anaximandro A 11 D.-K.).

c) Aseguró que la destrucción y, mucho antes, el nacimiento acontecen desde un tiempo indeterminado y se producen todos ellos por turno (Pseudo-Plutarco *Tapices* 2 = Anaximandro A 10 D-K.).

d) Es inmortal y no se destruye (lo indefinido, identificado con lo divino) (Aristóteles *Física* 203b 13 = Anaximandro A 15, B 3 D-K.).

De este conjunto de noticias podemos obtener un cuadro relativamente coherente, del que cabe resaltar algunas características interesantes.

Con respecto al primer testimonio, que parece contener un fragmento literal del filósofo, hemos de partir de un problema que no afecta directamente a la cuestión del tiempo, pero que resulta pertinente para la posterior discusión. Me refiero a la debatida cuestión de quiénes son los que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, ya que unos han sostenido que eran los mundos y otros, que los contrarios. A este respecto me parece que la respuesta correcta es la de West (1971, 82, con bibliografía de otras hipótesis), según la cual *ta eonta* «las cosas que son» se refiere a las que proceden de *to apeiron*, lo que incluye tanto los contrarios como los propios mundos.

Siendo así, tanto los contrarios como los mundos ordenados, surgidos ambos de lo indefinido, sufren de forma necesaria (*kata to chreon*) alternativas de prepotencia y castigo mutuos, de predominio excesivo y retribución, y estas alternativas no son azarosas, sino acontecen «según la disposición del tiempo» (*kata ten tou chronou taxin*). Ello nos lleva al segundo problema: el significado de esta expresión crucial.

La presencia de *dike* en este contexto ha propiciado algunas interpretaciones del pasaje que no nos llevan demasiado lejos. Jaeger (21962, 158-160) puso este fragmento en relación con otro de Solón (fr. 30 Gentili-Prato

= 24 Adrados) en que se habla de *dike chronou* «el tribunal del tiempo», ante el que testificaría la tierra a la que el legislador había liberado de los mojones que marcaban las hipotecas. Consecuentemente, atribuía a *taxis* el valor de «sentencia» y a *chronos* el papel de juez ordenador que la pronuncia (criticó esta interpretación Dirlmeier 1938, aunque no suscribo las bases de su crítica). Ello nos haría situar el tiempo como una ampliación de la metáfora de la injusticia. De modo similar se expresa West (1971, 83), que traduce *taxis* por «decreto» y cree que *Chronos* (mejor con mayúscula) tiene un carácter de agente divino. Para Kirk y Raven (1974, 173), que también traen a colación el mismo fragmento de Solón, la expresión de Anaximandro sugiere más bien la fijación de una cuantía por parte del tiempo-juez o mejor la de un tributo (cf. ya Kahn 1960, 170). En suma, en estas interpretaciones se considera que la aparición de *dike* se prolonga en una metáfora judicial en la que *taxis* habría de asumir un sentido dentro de tal ámbito.

Frente a ellas, mi opinión es que ni el paralelo de Solón es demasiado pertinente aquí ni *chronos* es concebido como agente por Anaximandro, ni *taxis* tiene relación directa con la metáfora de la justicia en ninguna de sus versiones, ni «decreto» ni «multa». El pasaje de Solón se basa en un hecho histórico circunscrito al ámbito del Ática; el poeta, en su faceta de legislador, había propuesto unas medidas sobre la posesión de la tierra que no todo el mundo consideraba aceptables. Dado que eran medidas legales, habla metafóricamente de un tribunal del tiempo, en el que este administra justicia, y que será quien demuestre que sus leyes eran acertadas, en un sentido semejante al que tienen expresiones como «el tiempo me dará la razón» o «responderé ante el tribunal de la historia» (cf. Fränkel 1975, 9). En cambio, en el pasaje de Anaximandro se habla del universo; la *dike* no la

administra en modo alguno el tiempo (que no es, por tanto, el juez), sino que se la administran mutuamente los seres (*ta eonta*), en el sentido de que, cuando uno de los contrarios se excede —por ejemplo, el calor—, el otro —que en el ejemplo sería el frío— lo «castiga por su injusticia» y acaba por predominar sobre él. Este predominio, a su vez, desemboca en un exceso por su parte, y el proceso se repite pero a la inversa. Lo que Anaximandro especifica es que estas alternativas de predominio producidas por el castigo mutuo no ocurren azarosamente, sino de una forma necesaria (*kata to chreon*) y que tampoco se suceden de un modo irregular, sino «de acuerdo con la disposición del tiempo», es decir el tiempo no es otra cosa que una pauta, por lo que *taxis* tiene aquí su valor más habitual, «disposición ordenada». El contrabalanceo de la actuación de los contrarios que se exceden y sufren castigo uno a manos del otro, alternativamente, se da a intervalos regulares (Dirlmeier 1938 = 1968, 88ss.).

La aproximación de Kahn (1960, 166-193) tiene muchos aspectos positivos: para él, Anaximandro parte de la observación, fundamental en una sociedad agraria, de la relación entre los ciclos de las estrellas y los de las estaciones y el trabajo humano, notada ya en la literatura desde Hesíodo, para señalar que la regularidad de las estaciones y de los procesos meteorológicos son los que mejor demuestran la estructura orgánica del universo. Por eso el filósofo concibe el orden de la naturaleza «según la disposición del tiempo».

Si es así, hemos de entender que para el milesio, del mismo modo que las estaciones —fruto de las mutuas «retribuciones» de los contrarios en los *kosmoi*— se suceden con regularidad, también lo harían los ciclos de

nacimientos y destrucciones de *kosmoi* dentro de lo *apeiron*.

Un segundo aspecto interesante que podemos destacar en las formulaciones de Anaximandro, tal como nos han llegado, es la afirmación de que la naturaleza de lo indefinido es eterna y desconocedora de la vejez (*aidion kai agero*). En la vida humana, el tiempo va asociado intrínsecamente al envejecimiento, pero la combinación de los dos epítetos, usada tanto por Homero como por Anaximandro, implica que en la escala de lo sobrehumano (en la que se emparejan los dioses y *to apeiron*) el tiempo es ajeno al envejecimiento y la decadencia (cf. cap. 3 § 3.2.2). El tiempo no afecta a *to apeiron*, como no afecta a los dioses, solo a los *kosmoi*, esos sí, sujetos a la temporalidad y a sus correlatos normales, la decadencia y la desaparición.

Un tercer problema que debe señalarse es el del movimiento eterno (*kinesis aidios*) sobre el que ha habido una larga discusión. Parece que Teofrasto le atribuyó a Anaximandro el postulado de un cierto movimiento mecánico de la materia, como el que afirmaron los atomistas, interpretación que no parece razonable. Para Anaximandro, que concibe la formación del mundo como un proceso biológico, lo *apeiron* estaba dotado de vida y por tanto de moción (Guthrie 1984, I, 97). Así que la atribución de eternidad a su movimiento no es sino consecuencia directa de la atribución de eternidad al propio *apeiron*. La posibilidad de que haya cambios en lo indefinido requiere que el movimiento exista, por lo que se atribuye esta movilidad al tiempo eterno de lo *apeiron*.

Si podemos fiarnos de la literalidad de los testimonios, resultaría digno de observar, por último, que se denomina *chronos* al tiempo ordenado de los *kosmoi*, mientras que se habla de un *apeirou aionos*, un tiempo-vida de

lo indefinido que es eterno y, por tanto, carente de límites. Según la visión de Anaximandro, de lo *apeiron*, que es un indefinido espacial y temporal, con un *aion* o tiempo-vida imperecedero, se segregan los contrarios (entidades finitas y determinadas) a la vez que se origina de él un orden del tiempo de entidades determinadas (un *chronos*).

En suma, en la concepción del tiempo de Anaximandro hallamos diversos planos, en los que siempre se establece una diferencia esencial entre lo *apeiron* y lo engendrado por él. De acuerdo con la distribución que señalé al principio, en el plano del tiempo-vida, lo *apeiron* es inmortal y no envejece, posee un tiempo-vida infinito, mientras que los *kosmoi* y los contrarios, dentro de los *kosmoi*, se suceden conforme a intervalos y sometidos a tiempo ordenado (*anakykloumenon, kata ten tou chronou taxin*). ¿Quién si no el propio *apeiron* impone tal orden? En el plano del tiempo-cambio, el del *gignetai*, lo *apeiron* es fuente del movimiento, es movimiento eterno, garante de las posibilidades de cambio, los *kosmoi* son movidos. Una contraposición entre unidad y multiplicidad que se manifiesta en varias nociones de tiempo, como vemos en el siguiente esquema:

|                  |                                         |                                               |
|------------------|-----------------------------------------|-----------------------------------------------|
| Noción de tiempo | <i>apeiron</i> (uno)                    | <i>kosmoi</i> (múltiples)                     |
| Tiempo-vida      | eterno y no envejece<br>( <i>aion</i> ) | perecederos y envejecen<br>( <i>chronos</i> ) |
| Tiempo-orden     | gobierna                                | sometidos a orden                             |
| Tiempo-cambio    | agente del cambio                       | sometidos a cambio                            |

En cuanto a los modelos de transcurso, el de Anaximandro es ilimitado y eterno como abarcador de tiempos finitos (*pantas periechein tous kosmous* A II D.-K.) y concebido como una línea circular, es decir, cíclico.

## 10. Los pitagóricos

De los pitagóricos no vamos a ocuparnos detenidamente, pues las noticias que nos han llegado sobre la cosmogonía pitagórica son confusas y difíciles de determinar y, lo que es peor, es considerablemente imprecisa la época en que se enunciaron. Como es sabido, se atribuye al maestro, Pitágoras, un conglomerado de ideas, algunas de ellas contradictorias entre sí, que proceden de niveles cronológicos diversos. Así que me limitaré a glosar algunas de las noticias que tenemos sobre el pensamiento pitagórico en lo que se refiere al tiempo del cosmos.

La cosmogonía de los pitagóricos resultaba al parecer bastante confusa a aquellos que la conocieron mejor que nosotros, de forma que la situación en nuestro caso, que la conocemos peor, no puede sino haber empeorado. Sabemos que se basa en principios numéricos y en la traslación del concepto de número matemático al de número extenso. En otras palabras: para nosotros «uno» y «dos» son abstracciones numéricas, pero para los pitagóricos son entidades extensas materiales, de forma que varios «unos» pueden configurar un cuerpo. La cosmogonía, para estos filósofos, se produce cuando el límite pone en lo ilimitado una semilla, que posteriormente inhala de lo infinito circundante, y esta inhalación produce la entrada de vacío y, con ella, la posibilidad de que existan unidades discretas (Aristóteles *Física* 213b 22ss. = Pitágoras B 30 D.-K., cf. Bernabé-Mendoza 2013).

En lo que se refiere concretamente al tiempo, contamos con un par de datos importantes; uno, el que nos transmite Estobeo (1.18.1), pero que procede de Aristóteles (fr. 201 Rose), y que es el siguiente:

Dice (Aristóteles) que el cielo es uno y que desde lo infinito lo penetran tiempo, aliento y vacío, que limita para siempre las partes



de cada cosa.

El segundo, es un pasaje de Aecio (I.2I.I = B 33 D.-K.):

Pitágoras dijo que el tiempo es la esfera de lo circundante.

Del primer aserto podemos deducir que la limitación del espacio y su división en unidades discretas por medio del vacío es correlativa con una asignación de límites dentro del tiempo eterno y su conversión en tiempo medible por unidades discretas. Del segundo, que el tiempo se concibe como circular, englobando a todos los seres creados dentro de él. En otras palabras, y como señala Guthrie (1984, I, 320), al limitar lo ilimitado por imposición del número (regularidad, medida o proporción debida), esto es, al generar un *kosmos*, la ordenación se aplica a dos esferas: la de la extensión (lo ilimitado se limita en las formas que conocemos) y la de la duración; al crearse los cuerpos celestes y sus movimientos regulares, constantes y armoniosos, el tiempo queda sujeto a medida y en vez de pura sucesión tenemos series ordenadas y predecibles de días, noches, meses, años.

Más curiosa aún es una información de Dicearco (en Porfirio, *Vida pitagórica* 19):

(entre las afirmaciones de Pitágoras) en determinados períodos de tiempo lo ya ocurrido vuelve a ocurrir, así que nada es absolutamente nuevo.

Encontramos una formulación absolutamente clara de la invasión del modelo cíclico del tiempo-orden en el tiempo-acontecer, por lo que se concluye que también los acontecimientos se repetirán cíclicamente.

## II. Heráclito

Sobre las concepciones de tiempo en la cosmogonía de Heráclito reina una gran oscuridad, que se deriva del problema central de si el filósofo de Éfeso incluyó o no una cosmogonía en su obra. Pese a que no puedo entrar

aquí en una discusión detenida de esta cuestión tan compleja, sí me parecen claros algunos conceptos básicos. En primer lugar, creo que la teoría de una destrucción periódica del mundo en una conflagración general, frecuentemente atribuida a nuestro filósofo, no es heraclítea y probablemente se basa en una mala interpretación estoica[7]. También se ha suscitado una gran discusión (cf. Mondolfo 1973, 253-261) sobre si es cosmogónico o no el siguiente fragmento (53 Marcovich = B 31 D.-K.):

Transformaciones del fuego: primero mar y, del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán.

Yo suscribo la interpretación de Marcovich (1967, 259) de que en este fragmento se alude a procesos constantes, pero no cosmogónicos sino, más probablemente, meteorológicos o cosmológicos y de que Heráclito se opone a la opinión épica tradicional del ordenamiento del mundo.

Así pues, en lo tocante a la intervención del tiempo en el transcurso del mundo, el fragmento más significativo es el siguiente (fr. 51 Marcovich = B 30 D.-K.):

Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.

A la vista de este pasaje, pienso que es correcta la advertencia (Kirk-Raven 1974, 282) de que no tenemos en Heráclito una cosmogonía en sentido milesio. Si llamamos cosmogonía al proceso por el cual nuestro mundo alcanza su presente forma a partir de otra diferente, la formulación del filósofo de Éfeso no puede calificarse como tal, habida cuenta de que considera que el mundo en su actual configuración es como fue desde siempre, un fuego en cambio constante y sometido a norma. En ese mismo sentido hemos de interpretar una curiosa noticia de Aecio (2.4.3 = Heráclito A 10 D.-K.), según la cual

Heráclito dice que «el cosmos está sujeto a generación, no en el tiempo, sino conceptualmente». Esto es, el mundo es eterno, tal y como es, no el resultado de una transformación primaria.

Aceptado este principio básico sobre una cuestión sobre cuya complejidad nunca se insistirá bastante, apuntaría aquí algunas propuestas sobre el aspecto que nos ocupa.

La afirmación heraclítea de que el mundo es fuego siempre vivo nos lleva a una noción básica de tiempo-vida en el tiempo del mundo (insisto que no en una cosmogonía, pues no parece haberla). Por otra parte, de su idea de un cambio constante de las cosas se deduce también una noción de tiempo-cambio. Ahora bien, es preciso poner de relieve un aspecto importante: el sometimiento a cambio es propio de la materia primordial, el fuego, y de sus transformaciones, pero no del *logos*, que no cambia[8]. Por último, leemos que la evolución del fuego está sometida a medidas, a orden. Las medidas, identificadas con el *logos*, según las cuales el fuego constitutivo del mundo se enciende y se apaga, pueden ser espaciales o de cantidad de materia, pero también temporales, y parece que Heráclito también se refiere a ambas en otro pasaje acerca de la transgresión de las medidas del sol (fr. 52 Marcovich = B 94 D.-K.), de modo que las pautas que rigen el cosmos de acuerdo con el *logos* nos llevan también a una noción de tiempo-orden.

En cuanto a los modelos de transcurso, se afirma la eternidad, tanto del *logos* como del fuego[9], pero hay una diferencia fundamental entre uno y otro, correlativa con la señalada antes a propósito de la noción de tiempo-cambio: el *logos*, en tanto que no cambia y que no deviene, parece entrar más claramente en una noción de atemporalidad, frente a la eternidad (en el sentido de ser

antes, ahora y luego) del fuego. En cuanto a la línea de ese transcurso, parece claro que por lo menos el devenir de las cosas nos lleva a un modelo cíclico.

Aún cabe apuntar otra posible vía abierta a la investigación del tema que nos ocupa. Me refiero a otro fragmento de Heráclito (fr. 93 Marcovich = B 52 D.-K.):

El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!

El pasaje presenta inmensas dificultades de interpretación, pero podría ser que hubiera aquí una noción de tiempo muy original y consecuente con las formulaciones de Heráclito, que es a la vez momento y eternidad (cf. García Calvo 1985, 254-259), un concepto que estaría en la base de una paráfrasis que acompaña otro fragmento (fr. 26 Marcovich = B 50 D.-K., cf. García Calvo 1985, 47ss.): «Heráclito dice que el todo es... razón-tiempo».

En todo caso, se requiere un estudio más profundo, dada la escasa claridad de los pasajes, y no encuentro base suficiente para edificar sobre ellos conclusiones más precisas.

## **12. Parménides**

Sobre la cosmogonía de Parménides estamos muy poco informados, ya que la mayoría de los fragmentos conservados pertenecen a la parte del poema en que exponía su doctrina de lo que es. La cosmogonía pertenece a la parte de las «opiniones de los mortales», sobre la que el filósofo insiste en decir que es pura convención, ya que la verdad es solo lo que es. Por este doble motivo, la concepción de la cosmogonía como falsa por parte del propio Parménides y nuestra falta de información, me centraré en la primera parte, la referida a las características del ser.

Dejando aparte otras notas del ser parmenídeo, aquí nos interesa centrarnos en su relación con el tiempo. Para esta cuestión, hay un pasaje muy significativo (B 8.5-6 D.-K.):

Y es que no «fue una vez» ni «será», pues ahora es todo a la vez uno, continuo.

No «era», porque si decimos que algo «era» el imperfecto implica que «ya no es», y si decimos «será» es que «todavía no es», de otro modo, habría una contradicción lingüística intolerable para el filósofo (cf. cap. 4 § 9.7). Una argumentación idéntica la utiliza con la perífrasis de *mello* y con el verbo *gignomai* (B 8.20-21 D.-K., cf. cap. 4 § 9.8):

Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco si va a ser alguna vez.

Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción».

Ahora bien, con respecto a la cuestión del modelo de tiempo, ¿qué implica para Parménides la afirmación de que el ser es ingénito e imperecedero? Lo primero que podríamos pensar es que quiere decir que es eterno, pero sobre esta cuestión se ha suscitado una gran divergencia en los detalles (cf. Tarán 1965, 1715ss.). Owen (1966) sostiene que en realidad lo que quiere decir es que el ser es atemporal. Presenta como ejemplo expresiones gramaticales que no hacen referencia al tiempo, como «dos por dos, cuatro», a partir de las cuales se tiene la tentación de avanzar un paso más. Si cuatro no deja de ser dos veces dos es que cuatro no tiene historia de ningún tipo, es, pues, una entidad sin tiempo, como puede haber otras. Por su parte, O'Brien (1987) considera que la aparición en el fragmento que comentamos del adverbio *nyn* «ahora» parece contradictoria con una concepción atemporal de «ser»; cree más bien que frente al «ahora» de los mortales hay un «ahora» de la diosa, el ser sin nacimiento, crecimiento ni desaparición. Lo que la diosa quiere de-

cir, por tanto, no es la intemporalidad del ser, sino la ausencia de toda génesis, la imposibilidad de crecimiento y destrucción. En este sentido, es eterno.

En mi opinión, la presencia de *nyn* se justifica a la luz de las coordenadas que he establecido acerca de las diferentes nociones de tiempo y a la de la afirmación anterior de que la base del razonamiento de Parménides es lingüística. Insiste en que lo que es no puede ser en el futuro ni pudo ser en el pasado porque es ahora y ese ahora está en contradicción con el futuro lingüístico y con el pasado. Por tanto, *nyn* es un puro refuerzo del tiempo presente del verbo. El ser de Parménides no es, pues, eterno (que lo sería si estuviera en todo el tiempo), sino puro presente. Las diferencias de tiempo que la lengua marca le son ajenas.

Pero esta constatación de que el ser, en tanto que es, es ajeno al tiempo, nacida en el ámbito de una indagación sobre el tiempo lingüístico, la extiende Parménides a las demás nociones de tiempo que tracé al principio de este trabajo. El ser es ajeno al tiempo-vida porque no transcurre, es *nyn* y toda vida requiere un antes y un después. Es ajeno, asimismo, al tiempo-acontecer, en la medida en que no hay acontecimientos distintos dentro de él, que es homogéneo. También es ajeno al tiempo-cambio porque también *gignetai* se opone a *esti*, ya que *gignomai* implica «no ser ya A para ser B», antes de lo cual «era A y aún no era B». En ambos se da la predicación de que «es no es», que para Parménides es contradictoria e inaceptable. También, por último, ha de ser ajeno al tiempo-orden, ya que si se niega la realidad del transcurso, se niega la del trascurso ordenado. En consecuencia, el ser es ajeno al tiempo en todas sus nociones, está fuera del tiempo y no veo otro modo de calificar algo que es ajeno al tiempo sino como «atemporal».

### 13. Meliso

En cambio, Meliso, aunque pretende seguir fielmente a Parménides, es claro que no lo entiende. Al argumentar que el ser es ingénito e imperecedero, no lo considera atemporal como el eléata, sino eterno; como perdurable, el ser está dentro del tiempo, pero existiendo siempre (B 1 D.-K.):

Siempre fue lo que fue y siempre será, pues si hubiera llegado a ser... etc.

Este ser, a diferencia del postulado por Parménides, es en transcurso y el filósofo samio ya no plantea la oposición entre presente, futuro y pasado, por lo que no niega el tiempo-vida. Un ser que es en transcurso es un ser vivo. Lo que sí suscita es una oposición lingüística entre «ser» (*einai*) y «devenir» (*gignesthai*), por lo que niega el tiempo-cambio, ámbito del devenir. Insiste en este punto en otro pasaje (B 7 D.-K.):

Pues si en diez mil años llegara a ser diferente en un solo pelo, perecería todo en el tiempo todo.

Niega también el tiempo-acontecer —ya que nada ocurre fuera del ser y este es también siempre igual a sí mismo— y por supuesto el tiempo-orden, ya que no hay en la homogeneidad del ser nada que sirva de punto de referencia diferente de estadios de ninguna secuencia ordenada, igual que ocurría en el caso de Parménides. Sería la de Meliso, pues, una noción de tiempo-vida (el ser vive siempre en el tiempo) y el suyo un modelo de transcurso en una línea temporal infinita, sin principio ni fin, a lo largo de toda la cual se encuentra el ser, sin haber sido generado y sin destruirse nunca, manteniendo su inmovilidad. Un modelo rectilíneo, homogéneo e infinito.

### 14. Elaboraciones posteleáticas

Después de las argumentaciones de Parménides los filósofos se enfrentan al problema de conciliar los testimonios de los sentidos, que nos muestran la pluralidad, el movimiento y el cambio en el mundo, con los presupuestos lógicos parmenídeos, que habían llevado a negarlos. Llegan a conclusiones diversas Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y los primeros atomistas (Demócrito y Leucipo). Cada uno de ellos tiene una explicación distinta, no solo desde el punto de vista del postulado del ser o los seres originarios, sino también sobre los modelos de tiempo sobre los que se desarrollan estos, para dar lugar al mundo tal y como lo conocemos.

### 15. Empédocles

Empédocles comienza por admitir que el ser no nace ni perece, pero salva el inconveniente parmenídeo de la imposibilidad del movimiento admitiendo que el ser es múltiple: el mundo se origina a partir de cuatro «raíces», a las que se añaden dos principios, denominados Amistad y Odio, responsables de dos tendencias contradictorias: el primero lo es de la propensión a que los elementos se combinen entre sí y el segundo, de otra contraria: a que se aislen unos de otros. Los seis son ingénitos e imperecederos, así como ajenos al paso de tiempo, ya que no envejecen. Así nos dice el acragantino acerca de Amistad y Odio (fr. 11 Wright = B 16 D.-K.):

Como eran antes, en efecto, siguen siendo y seguirán y nunca,  
creo,

de ninguno de los dos ha de vaciarse el tiempo inmenso.

La presencia del verbo *ser* en presente, pasado y futuro nos vuelve a una formulación similar a la de Meliso, con los tres términos del tiempo expresable lingüísticamente como el transcurso todo. Pero, junto a esta formulación propia del tiempo lingüístico, hallamos en el verso siguiente el empleo de *aion*, que en Empédocles es el pro-



pio del concepto de «vida»<sup>[10]</sup>. Aplicado al cosmos, significa el tiempo entero del cosmos, concebido como tiempo-vida. Por su parte, *aspetos* «inmenso» insiste en que no tiene principio ni fin (cf. cap. 3 § 2.2). Es, pues, una vida del cosmos eterna, no atemporal —lo atemporal es incompatible con el modelo cíclico que, como veremos, formula el poeta filósofo—. Resulta curiosa la formulación poética del tiempo como recipiente de Amistad y Odio —y, consecuentemente, de los elementos—, que nunca se vacía. Ello nos lleva a la concepción del tiempo-marco, nueva en las formulaciones presocráticas.

En otro fragmento, Empédocles expresa la relación entre las raíces y los seres de nuestro mundo<sup>[11]</sup>:

Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,  
unas veces, por Amistad, concurriendo en uno todos ellos;  
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la in-  
quina de Odio.

Y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple  
resulta,

en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.

Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan  
a su fin,

en ese sentido son por siempre inmutables en un ciclo.

Las raíces mismas son inalterables, nunca cambian, por lo que pertenecen al ámbito del *einai*. Por el contrario, los seres de nuestro mundo, esto es, los productos de las variadas combinaciones de las raíces, sí se generan y se destruyen, nacen y mueren, cambian, envejecen, se deterioran, crecen y menguan, en el ámbito del *gignesthai*. Ello nos lleva al plano del tiempo-cambio. Se trata de un modelo que tiene muchos puntos de contacto con el de Anaximandro.

En todo caso, estas mezclas y separaciones no ocurren azarosamente. Se dan en un tiempo regular, un tiempo-orden que se acomoda a un transcurso cíclico. Por más que puedan discutirse los detalles del ciclo cósmico de Empédocles, es claro que las cosas evolucionan de acuerdo con un incesante transcurso circular que va pasando del predominio de Amistad al de Odio y viceversa, en plazos prefijados, unos plazos a los que se someten por igual los seres creados y las raíces. Nada indica en el poema que ni las raíces ni Amistad y Odio tengan capacidad rectora (a diferencia del *kybernan* de Anaximandro), cf. el fr. 23 Wright (B 30 D.-K.):

Mas cuando crece Odio grande, en sus miembros  
y se levanta hacia las honras, al cumplírsele el tiempo  
que les fuera por turnos asignado por un prolijo pacto...[\[12\]](#)

También es cíclico el recorrido de las almas, que obedece asimismo a una pauta necesaria (fr 107 Wright = B 115 D.-K.):

Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses,

eterno, sellado por prolijos juramentos.

Según el decreto, el demon que peca ha de vagar «por tiempos tres veces incontables» lejos de los Felices. Por supuesto se refiere a espacios de tiempo cósmicos.

La visión de Empédocles del tiempo inagotable, concebido como tiempo-vida y como tiempo-orden, eterno y de carácter cíclico no solo se aplica, pues, a la esfera del cosmos, del mundo físico, sino también a la de las almas, en la esfera religiosa.

Un esquema de lo dicho a propósito de Empédocles nos permitirá señalar las analogías y divergencias de sus propuestas con las de Anaximandro (cf. § 9).

Nociones

Raíces, Amistad y

Seres compuestos del mundo

## Odio

|                    |                                      |                                        |
|--------------------|--------------------------------------|----------------------------------------|
| Tiempo-vida        | Son eternos, no envejecen            | Son perecederos, sometidos a deterioro |
| Tiempo-orden       | Están sometidos a él                 | Están sometidos a él                   |
| Tiempo-cambio      | No son afectados por él              | Son afectados ( <i>gignontai</i> )     |
| Tiempo lingüístico | <i>esti, en, essetai, aien easin</i> | <i>gignontai</i>                       |

En cuanto al modelo de transcurso, es ilimitado, eterno, como abarcante de tiempos finitos, y cíclico. Muy similar al de Anaximandro, salvo en dos rasgos: uno, la multiplicidad de seres que se presenta en la primera columna y dos, la concepción de tiempo-orden. En Anaximandro, lo *apeiron* gobierna (*kyberna*) y, por lo tanto, es el agente del cambio, mientras que los *kosmoi* están sometidos a él. En Empédocles, por el contrario, hay un tiempo-norma al que se acomodan tanto las raíces y Amistad y Odio, como los seres compuestos del mundo. Nada podemos comparar con respecto al tiempo lingüístico, dado nuestro deficiente conocimiento de la literalidad del texto de Anaximandro.

### 16 Anaxágoras

Anaxágoras por su parte postula la existencia originaria de una materia unitaria en la que, sin embargo, se hallan presentes todas las materias que conocemos, mezcladas de forma inextricable. Afirma también que un segundo principio, *Nous* o intelecto, pone en marcha un proceso por el que la materia confusa se va distinguiendo a partir de un pequeño círculo, que va ampliándose indefinidamente, dentro de lo circundante, que es indefinido en cantidad. Este proceso, una vez iniciado

por Intelecto, prosigue de una forma mecánica, si bien el filósofo aclara (B 12 D.-K.):

Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente,

es decir, hay en la evolución de las cosas un plan preconcebido, conocido por Intelecto[13].

El análisis a la luz de los principios que nos guían en este trabajo nos lleva en primer lugar a una concepción del tiempo-orden, en el que el transcurso está previsto, así como a una noción del tiempo-cambio (el universo se halla en una progresiva alteración que se da, naturalmente, en el tiempo), expresada lingüísticamente por medio del pasado, presente y futuro del verbo «ser».

En cuanto al modelo de transcurso propuesto, una vez más viene en nuestra ayuda Aristóteles (*Física* 250b 24ss.), quien describe la situación originaria como una masa inmóvil durante tiempo indefinido, situación alterada por Intelecto, que produjo el movimiento e inició la separación:

Dice (Anaxágoras) que cuando todas las cosas se hallaban juntas y en reposo durante un tiempo indefinido, Intelecto produjo el movimiento y la separación.

Si la descripción del Estagirita es fiel al filósofo de Clazómenas, este habría postulado un transcurso en dos etapas, como en las cosmogonías primitivas. Tras una situación primigenia, que debemos considerar ajena al tiempo, se inicia el proceso, en el curso del cual estamos, y que se prolongará indefinidamente, toda vez que a partir de un solo origen la diferenciación continúa en un círculo cada vez más amplio y la materia sin separar circundante es infinita. Sin embargo, el proceso mismo no es infinito, puesto que tuvo principio, pero no tiene re-

torno, de modo que resulta ser un modelo rectilíneo a la antigua usanza, con más puntos de contacto con Hesíodo que con los demás filósofos presocráticos.

Como Empédocles, Anaxágoras disocia el nacimiento y muerte, propio de las cosas, y la impassibilidad y eternidad propias de la materia. También como él, resuelve la aporía parmenídea confiriendo tiempo eterno a la materia originaria y carácter efímero a la mezcla de las cosas. En este sentido tendríamos, aunque no de forma explícita un modelo de tiempo-vida eterno para la materia, frente a un tiempo efímero de los seres configurados por la redistribución de esta.

### 17. Diógenes de Apolonia

El sistema propuesto por Diógenes de Apolonia marca un cierto retorno a las posiciones de Anaxímenes, ya que vuelve a postular el *aer* como principio básico, si bien este nuevo principio de las cosas se ve enriquecido con rasgos propios del *Nous* de Anaxágoras y quizá con aportaciones del sistema de Heráclito. Es el suyo, por tanto, un sistema ecléctico, aun cuando original en su conjunto (cf. una propuesta con bastantes puntos de contacto con esta en el autor de Derveni, cap. 8).

El pasaje más significativo para nuestro tema es un fragmento (fr. 6 Laks = B 3 D.-K.) en que se define el aire primordial como dotado de inteligencia:

No sería en efecto posible que, sin inteligencia, estuviera repartido de un modo tal como para albergar la medida de todas las cosas: del invierno, del verano, de la noche y del día.

Este aire, garante de las medidas de las cosas, tanto en cuanto a cantidad como en cuanto a plazos de tiempo, nos lleva a una noción de tiempo-orden, noción que se confirma en otro fragmento en que se precisa que «todos son dominados por el aire» (fr. 9 Laks = B 5 D.-K., con claras resonancias de Anaximandro). Este aire intelligen-

te se comporta como un ser vivo, por lo que, secundariamente, protagoniza una noción de tiempo-vida. En otro lugar (fr. 4 Laks = B 2 D.-K.) aclara:

Todos estos seres diferenciados de lo mismo se tornan en cada ocasión una cosa y retornan a lo mismo.

Ello implica, por fin, una noción de tiempo-cambio, la esfera del *gignesthai*.

Aunque carecemos de datos claros sobre el modelo de transcurso propuesto por este filósofo, todo parece indicar que el *aer* de Diógenes de Apolonia es eterno, como abarcador de tiempos finitos, de modo que el modelo que mejor se aviene con esta concepción ordenada de las medidas del tiempo es un modelo cíclico. Esta es al menos la interpretación del pensamiento de Diógenes que ofrece Simplicio (*Comentario a la Física de Aristóteles* II 21.12 = T 23 c Laks = A 11 D.-K.):

Consideran que el mundo es único y sometido a nacimiento y corrupción quienes afirman que el mundo existe siempre, pero no es siempre el mismo, sino que nace sucesivamente de acuerdo a ciertos períodos de tiempo, como Anaxímenes, Heráclito, Diógenes y luego los estoicos.

Aunque puede tratarse de una generalización errónea de Simplicio, no tenemos datos que contradigan su punto de vista.

## **18. Los primeros atomistas**

Los atomistas postulan un ser multiplicado en infinitos átomos indivisibles, separados entre sí por un vacío infinito. Diógenes Laercio 9.31 (Leucipo A 1 D.-K.) nos da noticia de la teoría atomista de la formación de mundos sucesivos que nacen y se disuelven. No es necesario entrar aquí en el detalle de la cuestión, pero es claro que a partir del choque azaroso de grupos de átomos entre sí, ciertas confluencias de átomos forman un mundo que

puede deshacerse por el impacto de otro grupo de átomos más fuerte.

Específicamente sobre las nociones de los atomistas acerca del tiempo conservamos algunas noticias que merece la pena glosar. Una nos la transmite Simplicio (*Comentario a la Física de Aristóteles* 1153.22 = Demócrito A 71 D.-K.):

Demócrito estaba tan convencido de que el tiempo es eterno, que, en su deseo de demostrar que no todas las cosas son generadas, toma el tiempo como ejemplo evidente de algo no generado.

En términos muy similares se había expresado ya Aristóteles (*Física* 251b 15ss. = Demócrito A 71 D.-K.):

Pues dicen que (sc. el tiempo) es ingénito. Por lo menos es por eso por lo que Demócrito pone en evidencia la imposibilidad de que todo sea generado, ya que el tiempo es ingénito.

Esta afirmación nos llevaría a ver en Demócrito una idea de tiempo ingénito, eterno, correlativa a su noción de espacio infinito —el vacío—. Los átomos se desplazarían en el espacio inmenso y en el tiempo eterno, sin seguir una dirección ni un plazo determinados, sino que una y otro serían fruto del azar. Pero, para postular la eternidad del movimiento, hay que aceptar la eternidad del tiempo. Un tiempo, por tanto, muy probablemente concebido como marco, al modo en que el espacio lo es de los átomos.

Otra noticia más dudosa nos la da Sexto Empírico (*Contra los Profesores* 10.81 = Demócrito A 72 D.-K.), que la atribuye a Epicuro y a Demócrito. Es precisamente esa falta de precisión de Sexto la que nos hace dudar de la paternidad del filósofo de Abdera para esta afirmación:

El tiempo es una apariencia que se asemeja al día y a la noche.

Afirmación que cabría interpretar como un postulado de irrealidad del tiempo. Si fuera efectivamente una

afirmación de Demócrito, la única forma de que no resultara contradictoria con la anterior sería considerarla con respecto al tiempo entendido como orden.

Sea o no cierta esta suposición, está claro el rechazo de la noción de tiempo-orden por parte de los atomistas, de acuerdo con la propuesta del origen de los mundos a partir del choque azaroso de los átomos al que acabo de aludir. Por oposición a los modelos anteriores, la vida de los mundos no aparece reglada, no hay un ciclo, en el sentido de que los acontecimientos no siguen un determinado orden, de forma que se torne a un punto por el que se había pasado antes, sino que la duración de los mundos generados es tan azarosa como lo son las combinaciones de átomos que los forman.

En conclusión, los atomistas avanzan extraordinariamente en la abstracción de un concepto de tiempo correlativa con la de espacio, un concepto de tiempo-marco eterno. En cuanto a la forma en que transcurre, elaboran un modelo rectilíneo de desarrollo temporal que, frente al mítico o al propuesto por Anaxágoras (que tienen principio), carece de principio y de fin. Es tan infinito como el circular, pero al modo en que lo es una recta que puede prolongarse indefinidamente por ambos extremos (Mondolfo 1952, 66).

### **19. A modo de conclusiones**

Hemos hecho una rápida incursión por las propuestas sobre la intervención del tiempo en las cosmogonías presocráticas y comprobado que las nociones de tiempo sobre las que descansan estos sistemas son las catalogadas al principio de este capítulo, en algunos casos, una sola de ellas, en la mayoría, diversas, con variado predominio de una o la otra. De igual modo encontramos variaciones en los modelos de transcurso.



En Hesíodo se formulaba una noción de tiempo-acontecer y un modelo de transcurso rectilíneo y limitado por una divisoria entre tiempo primigenio y tiempo profano o de acontecer.

Aún dentro de las formulaciones prefilosóficas, asistimos a un esfuerzo progresivo por desmitologizar el primitivo modelo: Ferecides nos presenta un tiempo-vida personificado y un modelo de transcurso eterno, posiblemente rectilíneo, que se mantiene sin grandes cambios en las teogonías órficas, si bien en estas últimas comienza a apuntar a lo que parece una noción que tendrá luego gran importancia en la filosofía: la de tiempo-orden.

Anaximandro elaborará una explicación que constituye una aportación capital para el desarrollo futuro. Transforma el tiempo primigenio en un concepto no mítico, un tiempo que no solo es anterior al tiempo humano, sino que lo engloba, trascendiéndolo, antes y después. Es además fuente continua del tiempo-orden y del tiempo-acontecer. Correlativamente con las diferencias entre las cosas generadas y la sustancia básica, lo *apeiron* que, aun teniendo mucho de divino (recordemos que se dice de él «inmortal y que no envejece», como si fuera un dios), es ya una entidad despersonalizada, una abstracción. Anaximandro postula una intervención del tiempo para lo *apeiron* y otra distinta para las cosas generadas. En cuanto al tiempo-vida, el *aion* de lo *apeiron*, es eterno, mientras el *chronos* de las cosas generadas es limitado: en cuanto al tiempo-orden, lo *apeiron* gobierna sobre las cosas generadas, sometidas a orden, y en el del tiempo-cambio es agente del cambio que estas sufren. Con respecto al transcurso del tiempo, Anaximandro adopta un modelo cíclico rudimentario de un tiempo que se conci-

be como eterno en el sentido de abarcar los tiempos finitos.

Variantes del modelo cíclico son las propuestas de los pitagóricos y de Heráclito. Los primeros llevan este modelo, propio del tiempo-orden numérico que les es característico, al terreno del acontecer, por lo que postulan que los mismos acontecimientos se repiten cíclicamente. En cuanto a Heráclito, su idea de que el mundo ha sido desde siempre y seguirá siendo un fuego permanentemente vivo, que se enciende y se apaga según medidas, nos lleva a una noción de tiempo-vida, tiempo-orden y tiempo-cambio, frente al *logos*, que es atemporal. Por otra parte, en algunos pasajes del filósofo parecen apuntar formulaciones muy originales.

Parménides, sobre presupuestos fundamentalmente lingüísticos, llega a una disociación absoluta de lo real (lo que es) y el mundo de las opiniones. Consecuentemente con su eliminación del movimiento, el cambio y la pluralidad en el ser y con su idea de la imposibilidad de la generación y de la corrupción de lo que es, concibe un ser atemporal muy original. Tanto, que no fue entendido por Meliso quien, probablemente sin darse siquiera cuenta de ello, sustituye esta concepción atemporal, por la de un ser eterno, pero en transcurso, que está en todo el tiempo. Este transcurso aparece como rectilíneo. Con ello, como en muchas otras nociones, y a pesar suyo, abrirá paso a las futuras propuestas de los atomistas.

A partir de las argumentaciones de Parménides y de sus sucesores, los filósofos posteriores se ven obligados a justificar no solo la posibilidad del movimiento y la pluralidad, sino también la del tiempo.

Empédocles, Anaxágoras, los atomistas, multiplican el ser, permitiendo así el movimiento y la pluralidad. Para explicar el tiempo distinguen consecuentemente

entre un tiempo eterno de la materia y un tiempo efímero de las cosas formadas por ella. En el ámbito del tiempo-vida, Empédocles separa claramente un *aion* de los elementos y un *chronos* (tiempo reglado) de las cosas, en lo que quizá lo había precedido ya Anaximandro, quien en tantas cosas anticipa formulaciones posteriores. En el ámbito del tiempo-cambio, y también a semejanza de la propuesta del milesio, las raíces no se ven afectadas por el cambio, mientras que los seres del mundo si lo son. La diferencia de la propuesta de Empédocles con la del filósofo jonio es que el ámbito del tiempo-orden afecta por igual a las raíces y a Amistad y Odio que a los seres compuestos de mundo.

En cuanto al modelo de transcurso, Empédocles postula un modelo de transcurso ilimitado, eterno, como abarcador de tiempos finitos, y cíclico, aunque mucho más preciso que los concebidos por quienes le habían precedido.

En cambio, en este mismo terreno, Anaxágoras representa un cierto paso atrás, ya que postula un estadio anterior en que «todo estaba junto» y un estadio actual en que esa mezcla inextricable se va separando por acción de Intellecto. Este modelo rectilíneo del antaño indiferenciado y el hoy diferenciándose es muy similar a las formulaciones prefilosóficas, como también lo es la admisión de un principio ordenador que pone el proceso en marcha. Lo original en él es, en cambio, el postulado de que este proceso seguirá produciéndose indefinidamente, porque opera sobre una materia también infinita.

Por su parte, Diógenes de Apolonia marca también un cierto retorno a posiciones como la de Anaximandro, con su postulado de un aire vivo, inteligente, y su noción de tiempo-vida y tiempo-orden como pautas de un ser

único. Su modelo de transcurso parece ser, como el de Empédocles, eterno, como abarcador de tiempos finitos, y cíclico.

Pero sin duda la propuesta más revolucionaria —y sobre la que lamentamos no estar mejor informados— es la de Demócrito. Deshace la idea de tiempo cíclico, sustituyéndolo por una venida a la existencia de los mundos y una desaparición posterior de estos puramente azarosa, nueva cada vez, en la que cualquier repetición no es sino también fruto del azar. El tiempo, no generado y por lo tanto tan eterno como los átomos y el vacío, no es en modo alguno tiempo-orden, sino puro tiempo-acontecer y tiempo-cambio, al que quizá se le confiere incluso la entidad de mera apariencia, inexistente sin las cosas.

Todo parece indicar, pues, que los parámetros propuestos (ampliables, por supuesto, con otras nociones), unidos a un análisis filológico de los textos y a un estudio semántico profundo, con atención a las oposiciones léxicas y a los contextos, pueden constituir un método productivo a la hora de establecer un estudio del papel del tiempo en las formulaciones presocráticas, del que este capítulo sería solo un esbozo.

[1]. Sin ánimo de exhaustividad, citaré aquí algunos de ellos: Fränkel 1931, Benveniste 1937, Festugière 1949, Onians 1951, Mondolfo 1952, Accame 1961, Degani 1961, Romilly 1971, Gangutia 1977 y, sobre todo, Eggers Lan 1984.

[2]. «Doxógrafos» no es un término griego, sino una acuñación de Hermann Diels (1848-1922); significa «escritores de opiniones» y designa a autores que recogen de forma normalmente resumida informaciones sobre el pensamiento de los filósofos antiguos. Se supone que la mayoría de sus noticias proceden en último término de un escrito perdido de Teofrasto *Opiniones de los filósofos*.

[3]. Platón *Timeo* 39c: «no reparan en que las evoluciones de esos (sc. los planetas) son tiempo», Plutarco *Cuestiones platónicas* 1007C: «Platón dijo que el tiempo se originó al mismo tiempo que el cielo, pero que el movimiento existía antes de la generación del cielo. No había, por tanto, tiempo, porque no había ni ordenación ni medida alguna, ni distinción, sino solo un movimiento indefinido, al modo de una materia del tiempo sin forma ni figura».

[4.]. Cf. las interesantes apreciaciones de Fränkel 1931, iss. sobre *chronos* en Homero: es duración, es extenso, relacionado con los sucesos y se habla de él predominantemente cuando no pasa nada o se espera. Las cosas, siempre según este análisis, carecen del marco temporal que las abarca y es el «día» el recipiente del acontecer listo para ser llenado de acontecimientos.

[5.]. Por eso Hesíodo (*Teogonía* 126) dice también que la tierra engendró de sí misma al cielo «igual en extensión a ella», como mitad que era de la materia que fue dividida por Caos. El mismo proceso complejo (abertura de Caos y separación de Tierra y Cielo, como consecuencia de ello) se describe como dos procesos distintos, como es normal en un poeta arcaico.

[6.]. Érebo es la oscuridad que puebla el mundo subterráneo, de modo que la aparición de Caos debió de producir otro hueco bajo la tierra, entre ésta y el Tártaro. Cf. sobre todo ello Bernabé 2008, 27-33.

[7.]. Cf. Guthrie 1984, 428-429; Marcovich 1967, 348. Una «teoría del gran año» (cf. fr 65 Marcovich y comentario *ad loc.*) no tiene que estar relacionada con una conflagración general (*ekpyrosis*) que parece estar expresamente negada por el fr. 51 Marcovich (B 30 D-K.). Llega demasiado lejos García Calvo 1985, 394 que niega que proceda del filósofo todo el material astronómico y cosmológico que se le atribuye.

[8.]. Cf. Adrados 1973, 33, quien demuestra, tras un análisis de los contextos en que aparecen, que para Heráclito el fuego es y deviene, mientras que el logos solamente es.

[9.]. El *logos*, en el fr. 1 Marcovich = B 1 D-K., el fuego en fr. 51 Marcovich = B 30 D-K.

[10.]. Cf. fr. 99.6 y 100 Wright (respectivamente B 129.6 y 110 D-K.) en los que el sentido «vida» es clarísimo.

[11.]. Fr 8 Wright = 17 D-K. Ahora, gracias al *Papiro de Estrasburgo*, sabemos que se trataba de los versos 238-244 del poema. Cf. cap. 1, § 4.4.

[12.]. Una postura que, por cierto, provoca la crítica de Aristóteles *Metafísica* 1000b 12 «y a la vez no menciona causa alguna del cambio, sino que son así por naturaleza».

[13.]. Aristóteles, con su habitual agudeza, señala la diferencia fundamental entre Empédocles y Anaxágoras, en *Física* 187a 23ss.: «difieren entre ellos en que uno (Empédocles) supone un ciclo de tales cambios, y el otro (Anaxágoras) uno de una vez, y en que el primero postula un número indefinido de principios, los homeómeros y los contrarios, y el segundo solo los llamados elementos (*e.e. las raíces*) ».

## LO UNO Y LO MÚLTIPLE EN LA ESPECULACIÓN PRESOCRÁTICA: NOCIONES, MODELOS Y RELACIONES

### I. Introducción

Pretendo en este capítulo esbozar una tipología de las nociones sobre lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática, así como los diversos modelos de unidad y multiplicidad que subyacen a tales nociones y las diversas formas en que se postula la relación entre ambas. El tema fue tratado de forma competente y mucho más extensa en diversas ocasiones, especialmente en una monografía muy conocida de Stokes (1971). La razón de volver sobre él es la intención de aportar algunas sugerencias para abordar la cuestión desde nuevos puntos de vista, siguiendo las pautas del capítulo anterior.

Parto de la base de que, a lo largo de las primeras especulaciones sobre el origen de las cosas que ocuparon a los presocráticos, hay un modelo evolutivo bastante consistente: el mundo no fue desde siempre como es ahora, sino que se originó de una situación anterior mucho más simple, generalmente unitaria, no diversificada. Posteriormente se produjo una diversificación y se llegó a la estructura actual, compleja y ordenada, del cosmos. En ese proceso es natural que ocupen un lugar importante las nociones de unidad y pluralidad. Pero, antes de proseguir, conviene insistir en un par de cuestiones previas:

La primera es una precisión terminológica. Los autores griegos de esta época no manejaban conceptos tan técnicos como el de «unidad» y «pluralidad», sino que se limitaban a emplear para unidad el neutro del numeral «uno» (*hen*) y para pluralidad, bien la palabra «muchos» (*polla*) o bien la palabra «cantidad» (*plethos*). Lo que ocurre es que en griego se puede decir *polla esti* «hay mu-

chos», sin decir «muchos qué». Nuestras traducciones han de emplear expresiones como «existe la pluralidad» o «la multiplicidad» donde el griego solo dice «hay muchos». A pesar de todo, y consciente de la transgresión y modernización de la terminología que cometo, prefiero hablar de «pluralidad» y no hacer uso de un «muchos» entrecomillado, metalingüístico, que resultaría menos comprensible.

El problema básico es que los presocráticos creían decir siempre lo mismo al decir «uno» y «muchos» y no se dieron cuenta de que tras los términos «uno» y «muchos» no hay un solo significado para cada uno, sino que cada uno de ellos puede entenderse en diversos sentidos y puede haber diversas nociones en juego. La elección de una u otra de estas nociones o sentidos, o simplemente el acento puesto sobre una más que sobre otra, puede provocar consecuencias lógicas muy distintas y la confusión o el cruce entre ellas puede dar lugar a notables errores.

Aclarados estos primeros problemas, nos ocuparemos de las siguientes cuestiones:

1. Una definición del postulado del origen único de las cosas.
2. Una tipología de lo que entienden los antiguos por «uno» y «muchos» y de las nociones que se asocian a estas.
- 3.Cuál es el motor de la transformación de lo único en múltiple y qué pone en marcha el proceso.
4. Los modelos de trascurso del mecanismo de los cambios que se postulan.
5. Los tipos de relación entre lo uno y lo múltiple.

No puede ser este un análisis detallado de las propuestas de cada uno de los filósofos, porque ello excede-

ría con mucho los límites razonables del capítulo. Se trata de una propuesta de trabajo, por lo que me conformaré con aludir a algunos ejemplos particularmente significativos y a algunas soluciones. Dejo a la capacidad del lector la posibilidad de aplicar sistemáticamente el esquema a otros filósofos y comprobar hasta qué extremo es viable.

Debo por último insistir en que en un estudio de este tipo no puede ni debe separarse la especulación presocrática de otras reflexiones generalmente despreciadas por los estudiosos de filosofía, como son las de los poetas cosmogónicos, que también se plantearon la cuestión y que ofrecieron soluciones que no solo son básicamente similares a las de los presocráticos, sino que incluso fueron modelos seguidos luego por estos filósofos.

## **2. El postulado del origen único de las cosas**

Comencemos por examinar lo que llamo el postulado del origen único de las cosas. Se trata de que los griegos consideraron una verdad rara vez discutida que el mundo en su origen procedía de una situación más simple, casi siempre una sola y única realidad y la discusión se centraba solo en qué fue ese algo único.

El postulado en cuestión lo heredan los filósofos de las antiguas cosmogonías y genealogías poéticas, como la de Hesíodo, y se explica porque coincide con otros procesos evolutivos, especialmente el familiar y, en general, el biológico. De igual modo que de un único ancestro puede proceder toda una familia humana y ante la evidencia general de que los seres vivos se multiplican y de que de un solo esqueje, por ejemplo, puede llegar a formarse un huerto, los poetas postulaban que ocurría lo mismo con los dioses, de modo que construían un árbol genealógico, progresivamente menos poblado arriba y llegaban a una única pareja, a menudo incluso a un esta-



do anterior, en que solo había un ser del que nacía otro u otros por diferenciación. Este ser es, desde luego, divino, pero sus características (llámese Caos en Hesíodo, Noche en los órficos, Océano en Homero, cf. Martínez Nieto 2000, Bernabé 2008) tienen más de principio material que de dios antropomorfo. En suma, según el esquema de los poetas antiguos, el origen de todo lo existente se podía retrotraer a un origen único.

Pues bien, de igual modo que los poetas proponen el postulado de la estirpe, del *genos* (cf. Philippson 1949), una especie de «historia del mundo», basada en la generación de las cosas, que, personificadas o no, producto de unión sexual o no, derivaban de un origen único, cuando los filósofos se plantean de otro modo el origen de las cosas, proceden de una forma muy similar a la de los poetas, buscando ese origen único, hasta el extremo de que, incluso cuando se ven obligados a aceptar más de un principio, intentan con algún expediente salvar lo que se pueda de una cierta unidad. Ejemplo de este postulado es Hesíodo, que en su *Teogonía* (116) plantea un origen primero de todas las cosas:

Pues bien, lo primerísimo que surgió fue Caos,

siendo Caos una especie de abertura (cf. Martínez Nieto 2000, 27-40) de la que surgirán luego todos los dioses y los demás seres.

### **3. Diversos modelos de unidad y multiplicidad**

#### **3.1. Modelos lingüísticos**

De los diversos modelos de ser uno o de ser muchos que en mi opinión subyacen a las especulaciones presocráticas cito en primer lugar los más obvios, los modelos lingüísticos, que se deducen del propio uso de la lengua (en nuestro caso, la griega, aunque en todo lo que sigue el español se comporta de un modo del todo similar).

Admite dos grandes grupos: el modelo gramatical y el modelo léxico.

**3.1.a.** El primer modelo sería el gramatical, basado en la existencia en la lengua griega (y en otras muchas) del número gramatical, según el cual se diferencian (p. ej. «perro» y «perros»). No obstante, el número gramatical es de suyo más complejo de lo que parece y admite subpartados (cf. González Castro 1993).

—El número gramatical puede ser un numerativo, para distinguir entidades que pueden llevar numeral: 1 el singular y 2, 3, 4, 5... el plural. De este modo se oponen «uno» a «varios unos».

—El número gramatical como distinción de continuo / discontinuo. Así español «arena» la materia en bloque, se opone a «arenas» entendida como diversos tipos o masas de arena. No es igual que el anterior. No es numerativo, lo que se opone es «poca arena» a «mucha arena»; no podríamos decir «25 arenas».

—Número gramatical para expresar lo simple frente a lo complejo (o si se quiere, para designar en plural lo que está compuesto de partes, como español «tijeras» o «pantalones»).

—Número gramatical para distinguir abstractos (anuméricos), en singular, de sus manifestaciones concretas, en plural: «ira» / «iras», «amistad» / «amistades», etc.

**3.1.b.** Según el modelo léxico, uno es todo aquello que puede designarse con una palabra. Dicho en otros términos, algo es uno porque tiene un nombre uno. Por ejemplo, «rebaño» es uno aunque esté compuesto de múltiples ovejas, porque puede ser designado como conjunto con un nombre.

## **3.2. Modelos matemáticos**

Un segundo tipo lo configuran los modelos matemáticos, que se derivan del examen del comportamiento de los números en el cálculo o de las figuras de la geometría. Los llamaremos, respectivamente, modelo aritmético y modelo geométrico.

**3.2.a.** El modelo aritmético es el de uno frente a muchos como uno frente a más de uno. No se distinguiría del que he llamado «modelo gramatical» si no fuera porque los números en aritmética no solo se suman, sino también se multiplican y dividen, y porque la unidad es, a su vez, divisible, de modo que es también más o menos potencialmente muchos. En tanto que divisible en partes, puede entenderse como un compuesto de ellas.

**3.2.b.** El modelo geométrico es el que se basa en la generación ideal de una figura por desplazamiento: un punto al desplazarse genera una línea; el desplazamiento de una línea genera una superficie y el desplazamiento de una superficie genera un volumen.

Este modelo es aplicado por los pitagóricos, que estaban convencidos de que la realidad física podía construirse de puntos líneas y proporciones sobre la base del número como principio, cf. Aristóteles *Metafísica* 1028b 16 (= Pitagóricos B 23 D.-K.), *Acerca del alma* 409a 3, Guthrie 1984, 255ss., Bernabé 2001, 74s. Cualquier ser natural (por ejemplo, una vaca) estaría generada a partir de puntos. El punto, para los pitagóricos, no es divisible, por lo que no se suscita el problema del modelo anterior, pero es inextenso, por lo que se postula el absurdo de que se creen entidades extensas a partir de unidades inextensas (cf. las críticas de Zenón fr. 1 y 2 Lee ).

### **3.3. Modelos físicos**

Clasifico en este tercer tipo, «modelos físicos de uno frente a múltiple», aquellos en los que el factor determinante es el aspecto que presenta lo uno frente a lo múlti-

ple en tanto que discernible o no de otra cosa. Admite también diversos modelos:

1) Uno contiguo / múltiple no contiguo (dos gotas de agua se juntan y ya son una, cf. cap. 4 § 9.7).

2) Uno indefinido / múltiple diferenciado. Lo uno se concibe como una entidad primordial e indiferenciada, en cuyo interior pueden producirse luego modificaciones en el sentido de propiciar estas diferenciaciones, convirtiéndose así en múltiple.

3) Uno mezclado / múltiple disociado. Lo uno lo es porque configura una mezcla indisoluble de elementos diversos, que en otra situación pueden disociarse.

4) Uno, en tanto que la multiplicidad no es discernible / múltiple cuando sí lo es. Se trata simplemente de la imposibilidad o no de discernir los componentes de lo uno.

### **3.4. Modelos filosóficos**

Según los modelos filosóficos, lo uno se considera tal por ser cualitativa o entitativamente uno, prescindiendo de que exista en él o no continuidad. Admiten también subapartados:

1) Lo cualitativamente uno.

2) Lo uno lo es porque se descubre que su oposición a lo otro es puramente aparential. Los mejores ejemplos son las diversas ocasiones en que Heráclito dice que algo es uno con su contrario, por ejemplo, Heráclito fr. 33 Marcovich (B 59 D.-K.): «Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo». «Arriba» y «abajo» son dos entidades contrarias, pero en el camino pendiente son uno porque considerarlo camino arriba o abajo solo depende del lugar que ocupe el caminante frente a la realidad única de la cuesta, cf. cap. 4 § 8.

**4. Rasgos o características que pueden asociarse a lo múltiple y a lo uno**

#### **4.1. Asociados a lo múltiple**

En consonancia con los diversos modelos de unidad y multiplicidad, pueden señalarse rasgos, nociones o características que se asocian con lo uno y con lo múltiple. En efecto, son correlativas de la multiplicidad las nociones de vacío (ligada a la idea de discontinuidad), por tanto la existencia de límites espaciales, también de límites temporales, lo que implica la posibilidad de nacimiento y de muerte; la posibilidad de diferencias cualitativas y cuantitativas, la movilidad, porque es condición del desplazamiento (ya que ir de A a B y no es posible si no hay más de una cosa) y el trascurso (se requiere tiempo para ir de A a B).

#### **4.2. Asociados a lo uno**

Consecuentemente pueden asociarse a lo uno la homogeneidad (por tanto inexistencia de vacío y discontinuidad), la indefinición o la infinitud, esto es la carencia de límites espaciales (aunque Parménides asocia lo uno con lo finito) y también de límites temporales, por tanto ser ingénito e imperecedero, la falta de diferencias cualitativas y cuantitativas y la inmovilidad.

#### **5. Motores de la evolución**

Denomino «motor de la evolución» al principio que pone en marcha el proceso de lo uno a lo múltiple. Según los autores, la función de motor puede ser desempeñada por diferentes realidades:

1. La materia primordial misma, en las propuestas más antiguas como la de Anaximandro o la de Anaxímenes.

2. Accione(s) mecánica(s) azarosa(s). Se ponen en marcha movimientos que no obedecen a ningún ordenamiento lógico ni previsión previa, sino al encuentro fortuito que provoca movimientos mecánicos. Es el modelo característico de Demócrito y Leucipo.

3. Principio(s) activo(s) aparte de la materia. Para algunos filósofos existen, al lado de los principios que podemos llamar, aunque sea anacrónicamente, materiales, otros que actúan inteligentemente sobre los demás para movilizar la materia y ordenar el proceso. Más adelante veremos algún ejemplo.

## **6. Tipos de procesos**

### **6.1. Evolución versus no evolución**

Termino esta revisión tipológica refiriéndome a los diversos tipos de procesos que se proponen para explicar la evolución de lo uno a lo múltiple y, en su caso, de lo múltiple a lo uno. Para postular estos tipos de procesos es condición indispensable que los filósofos acepten la posibilidad de cambios entre lo uno y lo múltiple. Es decir, junto a las propuestas de evolución que citaré, habría además una propuesta contraria, que rechaza la evolución (por ejemplo, el caso de Zenón, que veremos infra, y, en general, de los eleáticos).

### **6.2. Procesos lineales y procesos cíclicos**

Una primera diferencia la marca la posibilidad o no de reversibilidad del proceso. La evolución puede, así, ser:

1) Lineal, si se produce en un solo sentido (lo uno se torna en múltiple, pero lo múltiple no vuelve otra vez a la unidad).

2) Cíclica, cuando se concibe que puede haber paso de uno a múltiple y de múltiple a uno (lo cual puede ocurrir alguna vez, varias veces o eternamente). Aún se podría precisar si los retornos a la situación originaria suceden a intervalos determinados o no.

### **6.3. Maneras en que se produce la evolución de lo uno a lo múltiple.**

En cuanto a las maneras en que se produce la evolución de lo uno a lo múltiple, pueden distinguirse las si-

guientes:

1. Modelos físicos, que admiten las siguientes variedades:

1.a. La división. Una realidad única se escinde en otras varias.

1.b. Mezcla y separación. Lo múltiple surge de combinaciones diferentes.

1.c. Modificaciones de una misma realidad. Lo uno sigue siendo lo uno, pero determinadas modificaciones producen diferencias en él, que pueden ser de diversos tipos:

1.c.1) Gradaciones de lo uno: rarefacción y condensación (Anaxímenes B I D.-K.).

1.c.2) Formas y posiciones de lo uno: variaciones de forma, orientación o disposición, como ocurre en las explicaciones de los atomistas.

1.d. Afectación por medio de un movimiento, generalmente violento.

2. Modelos biológicos. Lo normal es que estas propuestas se encuentran en el ámbito mítico, aunque pueden haber dejado huella en las especulaciones filosóficas. El cambio de unidad a multiplicidad se produce como si se dieran en un ser vivo. Se encuentran también variantes dentro de este apartado:

2.a. Se produce una especie de huevo cósmico, del que germinan los demás seres (los órficos, Acusilao, huellas en Anaximandro).

2.b. La gestación. Lo uno produce seres múltiples como un animal que queda embarazado (la cosmogonía del poema de Derveni, cf. cap.7).

2.c. La ingestión / devolución. Lo múltiple es ingerido por lo uno y se hace uno con él (también en el modelo del poema de Derveni, cf. cap. 7).

## 7. Diferentes posibilidades de relación de lo uno con lo múltiple

Termino esta revisión tipológica refiriéndome a los diversos tipos de relación que pueden existir entre lo uno y lo múltiple. Modos en que lo uno se relaciona con lo múltiple:

1. Lo uno es una especie de «cantera» de la que procede lo múltiple (y a lo que lo múltiple puede volver, en caso de un modelo cíclico).

2. Lo uno sigue existiendo en lo múltiple (coexistente con los modelos en que los seres múltiples son modificaciones de la misma realidad).

3. Lo uno deja de existir cuando se crea lo múltiple.

4. No existen ni lo uno ni lo múltiple (propuesta que puede atribuirse a Zenón).

5. Algo puede ser uno o múltiple, a la vez, según la perspectiva desde la que se le considere (posición de Heráclito).

Elaboradas estas clasificaciones tipológicas, podemos poner algunos ejemplos.

### 8. Un ejemplo mítico: las *Rapsodias* órficas

Se denominaba *Rapsodias* órficas un extenso poema en 24 cantos, atribuido a Orfeo, que debió componerse en torno al s. I a.C., si bien fue el resultado de la agregación y reestructuración de poemas más antiguos (algunos de los cuales se remontaban probablemente al s. VI a.C.)<sup>[1]</sup>.

En el poema se describe cómo en una materia oscura y desorganizada, más o menos identificable como Noche, surge Tiempo; de este nace un huevo, dentro del cual está un dios primordial, llamado Fanos, Eros y Ericepeo, entre otros nombres. Nacido este y tras diversas generaciones de dioses, Zeus engulle a Ericepeo, con lo que todo lo que había sido creado por aquel dios se hace uno



dentro de él y queda «embarazado», para luego recrear la realidad, esta vez de un modo más racional y ordenado. Veamos la descripción del autor órfico, primero en OF 241:

Tras hacerse entonces con el vigor del primogénito Ericepeo,  
albergó la forma corpórea de todas las cosas en su hueco vientre  
y mezcló en sus miembros la potencia y el poder del dios,  
y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus.

La esplendorosa altura del ancho éter y del cielo, 5  
la morada del mar inagotable y de la tierra gloriosa,  
el gran Océano y el Tártaro, el confín de la Tierra,  
los ríos, el mar sin límites y todo lo demás,  
así como los felices inmortales todos, dioses y diosas,  
y cuantas cosas habían nacido y cuantas iban a nacer más tarde

10

se hicieron una en su seno; en el vientre de Zeus estaban naturalmente unidas.

Y luego en OF 243.31-32:

Y tras haberlo ocultado todo, de nuevo a la luz muy deleitosa  
se disponía a restituirlo de sus propias entrañas, cumpliendo acciones formidables.

Las *Rapsodias* nos brindan un modelo físico, aunque *sui generis*. La Noche originaria es algo uno en tanto que nada es discernible dentro de ella. El primer motor de la evolución es la materia misma, que se pone en movimiento en el tiempo (con el surgimiento de este como personaje) y puede así evolucionar. Se crea así una estructura biológica (un huevo). Luego varía la concepción del poeta, al hilo de una nueva creación. En vez de la materia misma, ahora el motor de la evolución es un principio activo ajeno a la materia: la inteligencia de Zeus. La evolución es cíclica o, al menos, regresiva. Lo

uno (la Noche) se hace múltiple, pero luego lo múltiple (al ser ingerido por Zeus) vuelve a hacerse uno. La relación de lo uno con lo múltiple es que lo primero es siempre cantera de lo segundo.

### **9. Un modelo presocrático antiguo: Anaximandro**

Según Anaximandro (A 9 D-K., en Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles* 24.13), el principio de los seres era lo indefinido (*apeiron*), del que surgen las cosas que luego perecerán en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Por su parte, las cosas (esto es, lo múltiple) se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.

Se trata de una unidad originaria que se define, valga la redundancia, por su indefinición. Es una porque no hay en ella límites definidos. La conversión de uno en múltiple consiste precisamente en adquirir definición, en lo que podríamos llamar crear límites. Mientras que lo indefinido es uno, eterno, inmortal, indestructible y carece de vejez, lo abarca y lo gobierna todo, surgen mecánicamente pares de contrarios en su interior. El motor del cambio es lo indefinido mismo, que posee capacidad gestora, pero no es totalmente libre, porque obedece a un especie de normas, a una necesidad. La forma en que se produce este proceso es la segregación, según todas las fuentes. Y esta segregación se va produciendo en forma de disociaciones en dos contrarios: «frío / caliente, seco / húmedo». Parece que la razón de ello es «el movimiento eterno». Hay una causa mecánica, un cierto movimiento que produce la unión de lo semejante con lo semejante, creando una frontera entre los contrarios, lo que permite que se manifiesten como separados. Creados los pares de contrarios, interactúan, y ello produce aún mayor multiplicación de las cosas. De lo indeterminado nacen «los cielos y los mundos».

El proceso se repite en sentido inverso. Las cosas que se separaron, en virtud de motivos que desconocemos, pero que parecen estar fijados por necesidad y seguramente de acuerdo con la disposición del tiempo, vuelven a reunirse en el seno de lo indefinido (*apeiron*).

Se trata pues de un proceso físico, del tipo en que lo uno indefinido se opone a lo múltiple definido; el motor del proceso es la materia primordial misma, y se presenta como un modelo cíclico de conversión de uno en múltiple y vuelta a lo uno a partir de lo múltiple, siendo la relación entre uno y otro que lo uno es cantera de lo múltiple.

### **10. La gran divisoria: Parménides**

Ni los autores de los primeros modelos sobre el origen y configuración del mundo, los milesios, ni siquiera Heráclito, se plantearon como problema las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Son modelos muy elementales en que se presupone que la materia única originaria tenía en sí misma la capacidad de modificación. Es una materia viva, animada, que se transforma a sí misma. Las únicas alternativas que cabían era cuál era dicha materia y los mecanismos del cambio.

Los eléatas (con Parménides a la cabeza) marcan una divisoria clara en la historia de las respuestas dadas a esta cuestión cuando dan la primera formulación del problema, al analizar las características que pueden asociarse a lo que es. O, en términos más modernos, notas o rasgos característicos del ser. Su idea es que solo lo que es, es y por lo tanto, el ser es uno. Llegar a ser implica que algo pase de ser A a no ser A y pase de no ser B a ser B. Como lo que es no puede venir de lo que no es, el cambio es imposible. Si, además, el ser es único, es imposible ninguna clase de movimiento, porque no hay otro término, otra cosa, otro lugar al que pueda desplazarse o en

lo que pueda convertirse. La multiplicidad resulta ser aberrante con la lógica eleática. A partir de ahí los filósofos que pretendan explicar el cambio (y por tanto sostener que el cambio existe y que hay una multiplicidad de seres) deberán salvar este escollo lógico.

## **II. Negación de la unidad y de la multiplicidad: Zenón de Elea**

Zenón de Elea, unos veinticinco años más joven que Parménides, asume los postulados de su maestro y, como en tantas ocasiones ocurre con los discípulos, parte de una rigurosa ortodoxia con la doctrina que ha aprendido, pero la lleva más lejos, se especializa y se hace más técnico. Y desde luego introduce elementos nuevos. Deja de lado una serie de aspectos que formaban cuerpo con los modos de pensamiento de Parménides, como su brillante imaginería literaria propia de la poesía arcaica y los contenidos tradicionales de las cosmogonías, para centrarse específicamente en dos de los temas más conflictivos del sistema parmenídeo. El ser único postulado por Parménides llevaba a negar la pluralidad y el movimiento. De modo que serán estos conceptos, la pluralidad y el movimiento, los principales, por no decir únicos blancos de los ataques de Zenón. En cuanto a la organización de su razonamiento, en lugar de partir de lo demostrado para edificar, sobre ello, una demostración nueva, su forma de proceder es totalmente contraria: parte de lo comúnmente admitido, para demostrar luego su falsedad; en otras palabras, defiende la validez de una tesis demostrando el absurdo de la contraria.

Ha sido Zenón un autor controvertido como pocos y valorado de modos muy diferentes[2]. Gran parte de las dificultades de interpretación surgidas en torno de su pensamiento se deriva de es que es poquísimo lo que nos ha llegado de su obra. Solo contamos con un puñado de

referencias literales de alguna parte de ella, y con alusiones sobre el contenido de otras. Nuestras fuentes principales son Aristóteles y tres de sus comentaristas: Temistio, Filópono y Simplicio, y todo parece indicar que ni siquiera estos últimos tuvieron a la vista la obra original de Zenón[3], por lo que nos vemos obligados a suponer lo que no tenemos, con lo que el grado de fiabilidad disminuye, o a conformarnos con nuestras ignorancias. Y, para colmo, cuando uno de estos comentaristas nos dice frases como «Zenón afirmaba que... A o B» no estamos seguros de si eso fue lo que Zenón decía o es tan solo lo que el comentarista saca en conclusión —no siempre acertadamente— de las palabras de Zenón[4]. Ni siquiera Platón está libre de sospechas, pese a encontrarse mucho más próximo del eleata en el tiempo que todas las demás fuentes.

Tratemos de avanzar, pese a todo.

Lo primero que observamos es que en su mayoría, más que argumentos contra la pluralidad, Zenón yergue argumentos contra la divisibilidad, que comporta: a) la condición de la pluralidad (es decir que haya más de una cosa) y b) la de la discontinuidad (esto es que entre uno y otro de los elementos plurales haya algo, ya que, si no lo hubiera, serían uno).

Lo segundo que advertimos es que todas las aporías sobre la pluralidad tienen en común que, si admitimos la pluralidad, los seres plurales serán objeto de definiciones contradictorias entre sí: grandes y pequeños, finitos e infinitos, uno y muchos, extensos e inextensos, semejantes y desemejantes. Veamos, pues, las paradojas:

1) Si hay muchos seres, serán grandes y pequeños. Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 139. 5 (9 -10 Lee = B 2-1 D.-K.) lo expone en los siguientes términos:

Uno de sus argumentos es aquel en el que muestra que «si hay muchos seres, son grandes y pequeños. Grandes como para ser infinitos en tamaño, pequeños como para no tener tamaño en absoluto». En este argumento muestra que lo que no tiene magnitud ni masa no existe en absoluto. «Pues si se añadiera —dice— a algo que es, no acrecentaría su tamaño ya que lo que carece de magnitud es incapaz, al añadirse, de provocar un crecimiento en magnitud. Así que se sigue que lo que se añadió no era nada. Pero si se sustrae de otra cosa y no la hace más pequeña y si se añade a otra y no lo hace más grande, es evidente que lo que se ha añadido y lo que se ha sustraído no era nada» (...) tras haber demostrado que «lo que no tiene magnitud no existe en absoluto», continúa: «pero si es, es forzoso que cada ser tenga un tamaño y una anchura y que diste uno del otro. Y respecto a lo que queda, el argumento es el mismo, pues también eso tendrá un tamaño y quedará algo de él. Y da evidentemente lo mismo decirlo una vez que estar siempre diciéndolo, pues nada de él será lo último ni una parte dejará de estar en relación con la otra. Así que, si hay muchos seres, es forzoso que sean pequeños y grandes, tan pequeños como para no tener tamaño y tan grandes como para ser infinitos».

Simplicio no es precisamente riguroso en exponernos el argumento, que cita literalmente, al parecer, pero de un modo saltuario, omitiendo pasajes e incluso a veces da la impresión de que vuelve atrás, todo lo cual nos obliga a recomponer la argumentación que suponemos original.

Al parecer, la crítica de Zenón se ejerce contra quienes sostienen que la totalidad de los seres se compone a partir de unidades mínimas inextensas. Los pitagóricos estimaban que las magnitudes se obtenían de puntos, que daban lugar a líneas, estas a planos y estos a volúmenes. Es decir, confundían la generación de entidades matemáticas con generación de entidades corpóreas.

Zenón debió argumentar, sobre la base de que el punto no tiene extensión, de forma que, por no tenerla, no puede producir algo extenso. Así, afirma que «lo que no tiene magnitud ni masa no existe en absoluto», pues si se añadiera a algo que es (para un griego de esta época, lo que es, es necesariamente extenso y corpóreo), al no tener masa ni extensión, no lo aumentaría nada. Y tampoco, si se le quitara, disminuiría nada. En términos matemáticos, si su extensión es cero, la adición de cero no añade nada, la resta de cero no quita nada. Si una entidad está compuesta de la adición de infinitos ceros no puede tener ella misma otra cantidad que cero.

En consecuencia, cada elemento de la pluralidad deberá tener magnitud y masa. Pero también debe distar uno de otro (porque si hay continuidad, ya no son dos, sino uno). Pero al ser divisible cada uno de ellos, por más que dividamos, siempre quedará algo, por pequeño que sea, de forma que serán infinitos, al ser infinitamente divisibles.

2) Si hay muchos seres, serán finitos e infinitos. Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 140.27 (11 Lee = 29 B 3 Diels-Kranz) lo presenta así:

Si hay muchos seres, es forzoso que sean tantos cuantos son, ni más ni menos. Pero si son tantos cuantos son, serán finitos en número. Si hay muchos seres, los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de los seres y a su vez otros en medio de estos, y así los seres son infinitos.

Es decir, si hay una pluralidad, en tanto que pluralidad, estará compuesta de unidades, lo que implica que estas serán tantas cuantas son, esto es, un número finito. Pero si hay muchos seres, es que no hay continuidad entre una y otra unidad. Entre la unidad A y la unidad B habría un espacio C. Pero entre el espacio C y A hay un punto de contacto que no es ni A ni el espacio C, y así su-

cesivamente, hasta dar lugar a un número infinito de seres.

c) Argumento geométrico. Zenón argumenta contra la divisibilidad con un razonamiento, por así decirlo, de carácter geométrico. Se presupone que las magnitudes son divisibles y lo son hasta el infinito. Explica Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 139.27 (2 Lee):

Pues si fuera divisible, supongamos que se lleva hasta el término la división en dos, de forma que o bien quedan magnitudes últimas, mínimas e indivisibles, en cantidad indefinida, y que el universo está constituido por partes mínimas en cantidad indefinida. O acabará por perderse y se dividirá hasta la nada, de forma que el universo estará constituido por nada. Pero ambas conclusiones son absurdas. Así que no podrá ser dividido y permanecerá como uno. Además, dado que por doquier es homogéneo, si es divisible, habrá de serlo igualmente por todas partes, y no en una parte, sí, y en otra, no. Llévase hasta el final el proceso de división y será de nuevo evidente que no queda nada, sino que se perderá y si está compuesto de partes, lo estará de partes que no son nada. Pues si quedara algo, es que no se ha llevado hasta el final el proceso de división, de suerte que es evidente a partir de lo dicho, afirma, que lo que es, es indivisible, carente de partes y uno.

En otros términos, al extremo del proceso, ¿a qué llegamos? Las soluciones pueden ser dos:

1) Los componentes tienen una magnitud. Entonces, el todo inicial estaría compuesto de partes que tienen magnitud, pero en un número indefinido, lo que es imposible. Además, toda magnitud es, por definición, divisible. Y, si es homogénea, debe ser divisible por todas partes y no podemos llegar a ninguna que sea indivisible. En otros términos: el continuo, en tanto que tal, podrá dividirse por cualquier parte, ya que suponer partes indivisibles implicaría que hay partes por las que no puede dividirse.



2) Los componentes no tienen magnitud, como el punto. En ese caso, el todo estaría compuesto por partes sin magnitud, esto es, de nada. y ello es absurdo.

El argumento es vicioso. Se comienza por hablar de la posibilidad de dividir, que, como tal posibilidad, es infinita, pero luego se pretende deducir qué hay al final del proceso, se inquiere sobre el estadio final de un proceso que no puede tener final, o, en términos aristotélicos, se confiere actualidad de dividido a lo que es una virtualidad de ser divisible.

d) Argumento aritmético. Zenón propone también una argumentación, por así decirlo, de carácter aritmético, según refiere Filópono *Comentario a la Física de Aristóteles* 80.23 (3 Lee):

Zenón (...) intentaba probar que lo que es, es necesariamente uno e indivisible. Basaba su demostración en la división indefinida de los continuos. Pues si lo que es no fuera uno e indivisible, sino que pudiera admitir más divisiones, nada sería propiamente uno (pues si lo continuo pudiera dividirse, sería divisible indefinidamente). Y si nada fuera propiamente uno, tampoco habría pluralidad, pues la pluralidad se compone de varias unidades. Así que es imposible que el ser admita múltiples divisiones, de modo que es solamente uno. Dicho de otro modo: Si no fuese uno e indivisible, tampoco habría pluralidad. Pues la pluralidad se forma a partir de múltiples unidades. Así que cada unidad, o es una e indivisible o también ella se divide en varias partes. Ahora bien, si cada unidad es una e indivisible, el todo se compondría de magnitudes indivisibles. Pero si también estas se dividen, de nuevo hemos de plantearnos la misma cuestión sobre cada una de las unidades divididas. Y así indefinidamente. En consecuencia, el todo es indefinidamente indefinido, si los seres fueran muchos. Pero si esto es absurdo, entonces el ser es únicamente uno, y no es posible que los seres sean muchos, pues forzosamente cada unidad se dividiría indefinidamente, lo cual es absurdo.

El modelo que se postula de la realidad plural compuesta de unidades singulares no es ahora el de los puntos, sino el de los números, o, mejor dicho, los números enteros. Si tenemos una magnitud, plural, medida en números enteros (unidades) el proceso de división no tiene por qué detenerse en las unidades, sino que puede continuar más allá de la frontera de los números enteros. La unidad es, pues, un concepto convencional, en la medida en que la división puede trascenderlo y convertir cada unidad, de nuevo, en una pluralidad, la de las partes en que la unidad se divide. Luego si la definición de pluralidad es la de conjunto de unidades y no hay nada que pueda llamarse una unidad, es que la pluralidad no existe.

e) Si hay muchos seres, serán semejantes y desemejantes. Es el último argumento que conocemos, pero apenas tenemos información de él, tan solo un texto de Platón, *Parménides* 127e (12 Lee):

Sócrates, una vez que lo hubo oído, le pidió que le leyera de nuevo la primera hipótesis del primer argumento, y una vez vuelta a leer, preguntó: «Qué quieres decir con eso, Zenón? ¿Que si <las cosas son> múltiples, entonces serán semejantes y desemejantes y eso es imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes ni los semejantes pueden ser desemejantes? ¿No es eso lo que quieres decir?».

No es posible hacernos una idea, a partir del enunciado, de la forma en que lo plantearía Zenón. Los intentos que se han hecho en este sentido resultan muy poco convincentes.

Hasta aquí hemos visto algunos puntos claros: Zenón descubre que el proceso de la divisibilidad no puede tener un límite y aplica consistentemente la división infinita para demostrar que admitir la divisibilidad implica admitirla de un modo absolutamente consecuente. Y que

el concepto de divisibilidad es contradictorio con el concepto de unidad.

Así pues, ser, entendido como tener magnitud, ser divisible y ser plural (y por tanto, que haya algo entre cada parte separada) son conceptos contradictorios consigo mismos.

Pero ¿a dónde nos lleva todo esto? Hasta ahora nada hay en lo que hemos leído como procedente, directa o indirectamente, de Zenón que nos oriente, no sobre lo que el filósofo negaba sino sobre lo que afirmaba: es decir, nadie nos informa de cuál era la alternativa de Zenón, ni siquiera de si la había.

La primera posibilidad sería pensar que Zenón, llevado de su pasión de argumentar, simplemente había elaborado un conjunto de razonamientos destructivos para demostrar que no sabemos nada de nada. O bien, podría ser que pretendiera decirnos algo positivo.

Platón nos dice que lo que Zenón se proponía era defender el argumento de Parménides de que el ser es uno (*Parménides* 128a):

Veo, Parménides, que este Zenón no solo desea estar vinculado a ti por otras muestras de amistad, sino también por su escrito: pues en cierto sentido ha escrito lo mismo que tú, pero con algunas variaciones pretende engañarnos como si hubiera escrito otra cosa. Tú en tu poema dices que el todo es uno y presentas pruebas de ello de una forma hermosa y adecuada. Él en cambio afirma que no hay pluralidad y también él ofrece pruebas muy plurales y colosales. Así que el uno afirma la unidad y el otro niega la pluralidad y ambos se expresan de tal manera que parece que no estuvieran diciendo lo mismo en absoluto, cuando en realidad dicen prácticamente lo mismo.

Si aceptamos su testimonio, Zenón habría limitado su crítica a la pluralidad para defender la premisa de Parménides «el ser es uno». Habría recurrido a la infinita

divisibilidad de las magnitudes para mostrar que la pluralidad es absurda y contradictoria y concluir así que debe aceptarse el monismo. De ser esto cierto, Zenón no tendría otras opiniones filosóficas más que la pura ortodoxia eleática y toda su crítica se habría dirigido básicamente contra la teoría pitagórica de la creación de cuerpos sólidos y tridimensionales a partir de planos bidimensionales, y estos a partir de líneas y puntos sin dimensión.

Pero Platón es nuestra única fuente para defender este punto de vista, y Platón no es un historiador de la filosofía. Incluso diría que es lo más alejado que pueda haber de un historiador de la filosofía. Y cuando podemos contrastar su testimonio con una información directa nos encontramos la mayoría de las veces con que todo parecido con ella es pura coincidencia[5].

Poniendo, pues, en cuarentena el testimonio de Platón, podemos plantearnos si lo que Zenón se propuso realmente era defender a Parménides o quiso hacer algo más. O, lo que es lo mismo, y descendiendo al detalle de los argumentos contra la pluralidad, ¿son argumentos solo contra la pluralidad o también contra la unidad? Autores como Solmsen (1971) han insistido en esta posibilidad. Y así en los siguientes testimonios recogemos versiones de los argumentos de Zenón que no solamente parecen indicar que este negaba la pluralidad, sino que también negaba la unidad[6]:

Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 97.13 (5 Lee) (citando a Eudemo). Y dicen que Zenón afirma que, si alguien pudiera explicarle qué es lo uno podría hablar de lo múltiple. Planteaba esta dificultad, según parece, porque cada uno de los sensibles es llamado múltiple, de acuerdo con las categorías y por división, pero el punto se supone que no es nada. Pues aquello que no provoca crecimiento

cuando se añade ni disminución cuando se quita no podría pensarse que es algo existente.

Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 99.7 (6 Lee). Como dice Eudemo, Zenón (...) intentó demostrar que no es posible la pluralidad en lo que es, porque no hay «uno» entre las cosas existentes y la pluralidad es una colección de unidades.

Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 138.3 (7 Lee). Alejandro dice que el segundo argumento, el de la dicotomía, es el de Zenón, que dice que si lo uno tuviera una magnitud y fuera dividido, el ser sería múltiple y ya no sería uno, y por eso muestra que lo uno no es ninguno de los seres.

Esto puede significar dos cosas: una, que lo que se niega Zenón no es la Unidad con mayúscula, que es el concepto eleático, sino la unidad, con minúscula, entendida como la unidad que configura la pluralidad. Si hay magnitudes divisibles en unidades, e.e. si se admite la divisibilidad, no existirán unidades. Solo si no se admite la divisibilidad existe la verdadera unidad, la que no es divisible.

Pero también puede querernos decir cosa. Que la dicotomía unidad / multiplicidad es sencillamente innecesaria, que son conceptos vacíos —no solo la pluralidad, sino la unidad también— y que lo que es se encontraría tan fuera de estos conceptos como lo está del ayer, del hoy y del mañana.

En cuanto a la distinción entre conceptos del ser humano y una forma superior de realidad, nos la encontramos en Heráclito, según el cual los conceptos considerados contradictorios por el modo de razonar humano son una sola cosa para la divinidad o ante el *logos* (por ejemplo fr. 26 Marcovich = B 5 D.-K.). En términos estrictamente parmenídeos diría Zenón que la unidad y la multiplicidad son conceptos (los dos) propios de las *doxai*, de las opiniones propias del modo de razonar humano.

No sé si debemos llegar tan allá, pero hay buenos motivos para sostener que sí. Sea como fuere, hay algunas aportaciones de Zenón, dentro del terreno que nos ocupa, sumamente importantes:

1) El descubrimiento del carácter indefinido de la divisibilidad: de que no era razonable que la divisibilidad tuviera que detenerse en un determinado punto.

2) La demostración de que es imposible articular una entidad extensa a partir de unidades inextensas.

3) Como consecuencia de lo anterior: la imposibilidad de que la divisibilidad sea compatible con el concepto de pluralidad, entendida como conjunto de unidades discretas, sobre la base de que, si admitimos la divisibilidad, es imposible llegar a unidades: a) porque si son geométricas (puntos inextensos) no pueden articular realidades extensas y b) porque si son aritméticas (unidades) nada hay que pueda ser unidad, en la medida en que pueden ser divididas, de suerte que lo que llamarnos convencionalmente unidades, o son extensas y, por ende, divisibles, y entonces no pueden llamarse realmente unidades, o son inextensas y por ende indivisibles, pero no pueden componer magnitudes. Así que a) no existe la pluralidad, porque está definida como conjunto de elementos que tampoco ellos existen, y b) la divisibilidad es imposible, porque admitirla lleva a negar la existencia de la unidad.

El modelo de Zenón, de acuerdo con nuestras coordenadas, sería absolutamente atípico: sus modelos básicos son matemáticos, porque le permiten poner de relieve el contrasentido de que la unidad, en tanto que divisible, es a la vez múltiple ella misma. Se aprovecha también de la noción de contigüidad, complicando el concepto en el sentido de que, si hay una realidad A y otra B separadas por un intervalo C, no solo habrá A, B y C, sino que entre

A y el intervalo C habrá, a su vez, un intervalo, y así sucesivamente.

Negado que exista no solo la pluralidad, sino también la unidad, se supone que es ocioso plantearse modelos de evolución. La relación de lo uno con lo múltiple sería que pueden coexistir, en tanto que lo uno es, a la vez, múltiple (algo que ya había postulado por otra parte Heráclito) y probablemente entendiéndose que ambas nociones resultaban igualmente insuficientes y carentes de contenido.

## **12. Soluciones a las aporías eleáticas: a) Empédocles**

Empédocles<sup>[7]</sup> comienza por intentar conciliar la contradicción entre los testimonios de los sentidos y las exigencias lógicas planteadas por la forma de razonar de los eleatas. Como veremos, acepta el valor del testimonio de los sentidos y atribuye una realidad a los cambios que advertimos, pero ello no le impide mantener escrupulosamente algunos de los postulados básicos eleáticos.

Así, comienza por rechazar la idea de vacío (fr. 10 Wright = B 13 D.-K.):

Nada del universo está vacío, ni lleno en demasía.

E insiste en la imposibilidad del nacimiento y de la muerte, esto es, del paso del no ser al ser o viceversa (fr. 9 Wright = B 12 D.-K.):

Pues de lo que no es, es imposible que algo nazca

y que lo que es perezca, irrealizable e inaudito,

ya que siempre se hallará, allí donde uno quiera apoyarse.

Recurriendo a una idea muy del gusto de Parménides, insiste en que «nacimiento» y «muerte» son meras palabras que no corresponden a una realidad. Pero añade algo nuevo (fr. 12 Wright = B 8 D.-K.):

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta muerte,  
sino tan solo mezcla y disociación de lo mezclado  
es lo que hay y «nacimiento» es un nombre que los hombres le dan.

No se trata de nociones que no existen en absoluto, sino de algo que debe denominarse de otro modo. Su afirmación de que lo que hay es mezcla y disociación le permite resolver un primer problema. Cuando decimos que un ser perece, la afirmación tiene una cierta realidad; de hecho se ha producido un cambio. La mezcla que era ese ser ha dejado de existir y sus componentes se han disociado, sin duda para mezclarse luego de otra manera. Los seres perecen en la medida en que las mezclas en que consisten son perecederas. Pero también es cierta la afirmación eleática de que nada perece si la consideramos desde el punto de vista de los componentes de la mezcla, que son ingénitos e imperecederos. En otras palabras. Nada nace ni perece, tan solo se redistribuye.

Ello nos lleva al punto siguiente, esto es, cuáles son esos componentes (tienen que ser más de uno, pues hablamos de mezcla) o, si se quiere, lo que hay es mezcla y disociación ¿de qué?

Ello nos lleva a la teoría de las raíces, a las que Aristóteles, que no Empédocles, llamará «elementos» (*stoi-cheia*). Son estos los componentes básicos de cuya mezcla y disolución saldrán los demás. Se trata del agua, el fuego, la tierra y el aire. Los menciona primero bajo un ropaje mitológico tradicional (fr. 7 Wright = B 6 D.-K.):

Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son:



Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así como Aidoneo

y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar[8].

Hereda Empédocles la distinción de estos elementos y precisamente de estos, de la filosofía anterior: lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, segregados de lo indefinido en Anaximandro (en Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 24.13 [A 9 D.-K.]), agua, tierra, como estados del fuego en Heráclito (fr. 53 Marcovich = B 31 D.K.). La novedad es que, mientras en los demás autores procedían de un elemento originario, en Empédocles son originarios ingénitos e imperecederos todos ellos. Curiosamente esta teoría tendría una larga vida en el pensamiento occidental (prácticamente hasta la configuración del sistema periódico de los elementos).

El único de los postulados atribuidos por Parménides a «lo que es», que de momento queda en entredicho, es la unidad. Luego veremos cómo Empédocles intenta también rescatarlo.

La explicación del devenir de las cosas se manifiesta de modo muy claro en un fragmento literal bastante extenso (fr. 8 Wright = B 17 D.-K.):

Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno,

de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple.

Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;

pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas

y el otro, al disociarse estas de nuevo, echa a volar, una vez criado. 5

Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,

unas veces, por Amistad, concurriendo en uno todos ellos;  
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la in-  
quina de Odio.

De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a na-  
cer de lo múltiple

y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple  
resulta. 10

en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.

Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan  
a su fin,

en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.

(...)

Así que escucha mi relato: pues el aprendizaje acrecienta el en-  
tender.

Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato, 15

doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para  
ser uno

de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se di-  
soció para ser múltiple:

fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire

y, aparte de ellos, Odio pernicioso, por doquier igualado,

mas entre ellos Amistad, igual en extensión y anchura que él. 20

Obsérvalo con tu entender; que el asombro no se asiente en tu  
mirada.

Esta también se considera innata en los miembros mortales,  
con ella conciben amistosos pensamientos y realizan acciones  
concordes

y le dan el sobrenombre de Alegría o Afrodita.

En su ir y venir entre los otros, jamás la vio 25

mortal alguno, pero tú atiende al curso no engañoso de mi argu-  
mentación.

Todos ellos son iguales y tienen la misma edad,  
mas cada uno ostenta un rango diferente; diverso es el carácter  
de cada uno.

Por turnos prevalecen en el curso del tiempo  
y fuera de ellos nada nace luego ni perece, <sup>30</sup>  
ya que, si no cesaran de destruirse, ya no serían,  
mientras que al todo ¿de qué podrían aumentarlo? ¿Y de dónde  
vendría?

¿Y cómo podrían perecer, si nada hay vacío de ellos?  
Pues solo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse  
se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mis-  
mos. <sup>35</sup>

Con la expresión inicial «doble es la historia que voy a contarte» deja claro que el proceso que va a referir no es un proceso simple, sino complejo: de ida y vuelta. La realidad se transforma cíclicamente, unas veces en el sentido de convertir lo múltiple en uno, otras en el sentido contrario, el de multiplicar lo uno para convertirse en múltiple.

Ello permite que los seres mortales (los compuestos de los elementos) se generen (recordémoslo, por mezcla) y perezcan (por disociación). Ello ocurre dos veces en el ciclo cósmico.

Añade (vv. 1-5) que el proceso que va en el sentido de lo múltiple a lo uno produce nuevos seres y los destruye. Y lo mismo ocurre en el transcurso de lo uno a lo múltiple (aunque ahora Empédocles lo expone poéticamente con las palabras «una vez criado» y «echa a volar» equivalentes a «nace» y «perece»). El proceso cíclico es eterno (jamás llega a su fin, v. 6). En los vv. 7 y 8 de este revelador fragmento se nos presenta a los responsables de ambos desarrollos. Se trata de dos nuevos principios, coexistentes con las «raíces», llamados Amor (y diversos

sinónimos, como Amistad o Afrodita) y Odio. Está claro que Amor es el principio que atrae a los desemejantes, que produce en ellos el deseo de unirse unos con otros y generar así seres complejos, compuestos de diversos elementos en proporciones distintas. Odio, por el contrario, imbuje el deseo de unirse lo semejante con lo semejante, aire con aire, tierra con tierra, de forma que quedan cada uno separados por un lado. Son estos los responsables de que se produzcan diferentes mezclas y disociaciones que, al parecer, no podrían explicarse a partir solo de la existencia de los elementos por sí mismos.

Las cosas que conocemos se producen, pues (vv. 9-13), en ese ir y venir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. En la medida en que se crean combinaciones distintas, efímeras, se puede decir que las cosas perecen, pero dado que los elementos son inmutables entre sí y que el proceso es eterno, no puede decirse que perezcan, sino que son eternos.

Los versos 14-17 repiten casi literalmente los iniciales. En los vv. 18-20 se enuncian ahora de un modo claro todos los elementos, fuego, agua, tierra y aire, así como los dos principios activos que imbuyen en los elementos el deseo de unirse o de separarse. Se nos ocurriría que Amor y Odio son principios inmateriales y activos y que fuego, aire, tierra y agua son materiales y pasivos. Pero el hecho es que no es verdad ni lo uno ni lo otro:

a) los elementos no son inertes ni pasivos, ya que desean, aman y odian; son activos, también, aunque solo sea a instancias de los otros dos.

b) Amor y Odio no son inmateriales. Se habla de que tienen extensión y anchura (v. 20). Además están en un lugar: Amor se mueve entre los elementos y Odio se mantiene aparte.

Tras la llamada de atención en 21 a Pausanias, el destinatario de su poema, Empédocles ofrece algunos datos más muy importantes:

En el v. 27 afirma que los elementos son iguales y tienen la misma edad, es decir, ninguno es transformación de otro, todos son originarios. Ninguno es más importante que otros, todos tienen la misma jerarquía. Solo varían (v. 28) en su carácter.

En el v. 29 se postula que Amor y Odio prevalecen por turnos. El proceso está fijado de antemano, de manera que el reino de Odio y el reino de Amistad se alternan en períodos cósmicos prefijados. Esta intervención de plazos de tiempo prefijados ya estaba también en Anaximandro, para quien los elementos «se pagan mutuamente pena y retribución por necesidad, según la disposición del tiempo» (Anaximandro B 1, cf. cap. 5 § 9). Hay en ambos un modelo común de tiempo como tiempo cíclico, con etapas prefijadas (cf. O'Brien 1969).

En el v. 30 declara Empédocles que no existe nada más que los elementos. Aquí la argumentación es lisa y llanamente parmenídea: nada nace, pues ¿de dónde vendría lo que naciera de nuevo, si nada puede nacer de lo que no es? (v. 32). Además de que el todo, si lo es, es todo, y por tanto no puede haber «todo + x», por así decirlo. De otra parte, si perecen ¿en qué se convertirían? No existen ni la nada ni el vacío. Además, si hubiera destrucción, llegaría un momento en que la materia se terminaría, ya que se habría ido gastando.

En el v. 34 afirma que solo ellos son reales. Lo que no es, no es real, luego solo ellos son. Y esto es lo más importante: dice que se recorren mutuamente. Ello implica que Empédocles concibe sus elementos como compuestos de partículas, que se mezclan y recorren como los

granos de arena, eso sí, sin el menor hueco o vacío entre ellas.

El v. 35 resume perfectamente la situación. «Se toman una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos». El aire siempre será aire, el agua siempre será agua, el fuego, fuego y la tierra, tierra. La cantidad de cada uno de ellos es fija e inmutable, no pueden perecer, no han nacido, existen siempre, no pueden crecer ni menguar. Con ello se salvan los presupuestos eleáticos de que nada viene de la nada y de que no hay vacío. Lo que sí ocurre es que se combinan de modo vario y son las combinaciones las que son efímeras, nacen o perecen. Con ello se salva el testimonio de nuestros sentidos, que advierte en el mundo cambio, movimiento, alternación, nacimiento, muerte. Y las raíces de las cosas se combinan y dejan de combinarse porque las mueven dos principios contradictorios (de ahí que el devenir sea cíclico, porque actúan alternativamente): Amor, que impulsa a unir lo desemejante con lo desemejante, y Odio, que impulsa a unir lo semejante con lo semejante.

El resultado extremo de la acción de cada uno puede suponerse. El término del proceso que produce Odio es la separación en cuatro de los elementos, sin contacto alguno entre ellos. Materias puras sin combinar con nada más, separadas entre sí.

Por el contrario, el resultado último de la acción de Amor será que todo se mezcle con todo, en una combinación en la que no es posible advertir la menor fisura entre cada cosa, la mezcla absoluta. Nada se diferencia de nada dentro de él. Esta combinación inextricable se manifiesta también en su forma, que tiene que ser esférica, la única figura que no tiene principio ni fin ni es mayor en unas partes y menor en otras, porque todos sus puntos equidistan de su centro. Este ser esférico, al

que Empédocles denomina Esfero, es también todo él quietud (fr. 21-22 Wright = B 27-29 D.-K.).

En suma, y sobre la base de las coordenadas que hemos establecido previamente, se trata de un modelo físico según el cual lo uno es lo mezclado frente a lo múltiple, que es lo disociado. El motor del cambio son dos principios activos, que prevalecen alternativamente uno sobre el otro, Amor y Odio. El modelo de evolución es cíclico, un ciclo eterno, cuyas etapas suceden de acuerdo con una norma fija. El modelo de transformación es el de mezcla y separación. En cuanto a la relación de lo uno con lo múltiple, lo uno deja de existir cuando se crea lo múltiple, pero puede recomponerse a partir de lo múltiple.

### **13. Soluciones a las aporías eleáticas: b) Anaxágoras**

Otro interesante ejemplo es el de Anaxágoras (cf. Sider 2005, Curd 2007). Podríamos decir que este filósofo busca, como los jonios, el primer principio material, admite las exigencias lógicas eleáticas, considera que Empédocles se había quedado corto con los cuatro elementos (¿por qué cuatro y solo cuatro?) y en cambio se había excedido en marcar principios ordenadores contrapuestos, como Amor y Odio, cuando para principio ordenador, con uno, basta.

La solución que da a todos estos requerimientos es partir de dos principios: uno, material, otro, un principio ordenador, llamado Intellecto. Digamos algo de cada uno de estos dos principios.

En cuanto a la materia, es una sola, pero compuesta de una multiplicidad de ingredientes. O, lo que es lo mismo, todo existe desde el principio de los tiempos, porque, como nada puede proceder de otra cosa, todo lo que

hay solo puede proceder de eso mismo. Es la respuesta a su pregunta retórica (B 10 D.-K.):

En efecto, ¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne?

Si un niño come diversos alimentos y el resultado es que se hace más alto, engorda y le crece el pelo —podrían añadirse, las uñas, los huesos y todo lo demás—, la carne que ha añadido a la que tenía y el pelo que le ha crecido —así como todo lo que se nos haya ocurrido en la lista anterior— tenían que estar ya en lo que se ha comido. Lo que ocurre es que estaban en una cantidad tan pequeña que no la advertíamos.

Todo está en todo, pues. En ninguna parte hay ningún componente en estado puro. Y ello por dos motivos:

a) Anaxágoras cree que la materia es unitaria. En cualquier parte de la materia del mundo están presentes los mismos «ingredientes» que en cualquier otra parte, solo que en diferentes proporciones y preponderancias.

b) Ello es posible porque el filósofo aplica otro viejo concepto, crucial, por ejemplo, en Zenón, el de la posibilidad de división infinita. Nunca podremos, en la división de la materia, llegar a un punto en que solo haya un componente, porque no hay un mínimo de nada.

Para exponer estas ideas Anaxágoras utiliza una terminología que resulta tan vulgar que ha dado lugar a equívocos. A eso que de forma modernizada he denominado «ingredientes» (tienen más de factores que de ingredientes, de todos modos), Anaxágoras los llama «cosas» (*chremata*). Lo que nosotros llamamos hierro y aire serían, según él, en ambos casos, la misma materia, pero en el primer caso con predominio de una «cosa» (el hierro), en el segundo, de otra (aire), pero en el hierro hay aire, y en el aire hay hierro, y en ambos, todas y cada una de las demás cosas que componen la materia única, pero



en diferente proporción. Con ello consigue algo curioso: que el principio postulado es uno y múltiple, a la vez. Una sola materia, con múltiples factores, que se combinan en proporción varia para dar lugar a todas y cada una de las realidades que conocemos. Utiliza una entidad intermedia, que llama «semillas», compuestos de todas las cosas en una determinada proporción. La razón de llamarlas «semillas» es probablemente que debía pensar que, de igual modo que los seres biológicos se configuran a partir de determinadas semillas, también el proceso de formación de las restantes cosas debía de ser similar.

Lo que parecen cambios de la materia son, pues, procesos de redistribución de factores de una misma materia. Nada nace ni perece, solo se redistribuye.

Pero no nos olvidemos del segundo elemento, el principio ordenador, el Intelecto (*Nous*), responsable de la puesta en marcha de los procesos de transformación de la materia única. Este es omnisciente y sin mezcla.

Sobre estas bases, pasemos a una rápida lectura de los fragmentos pertinentes.

Anaxágoras argumenta (B 3 D-K.) con un razonamiento muy grato a Zenón de Elea: la divisibilidad indefinida:

Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor —ya que no es posible que el ser no sea—. Pero es que también dentro de lo grande hay siempre algo mayor, y es igual a lo pequeño en cantidad, dado que cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña.

Como todo es indefinidamente divisible, nunca llegamos a la partícula mínima. Siempre hay algo menor, la cantidad más pequeña a la que hayamos llegado es aún divisible. La división no acaba en la nada, porque «no es posible que el ser no sea». El mismo razonamiento se da

con el máximo. El máximo no existe porque siempre es posible esa misma cantidad multiplicada por dos. Anaxágoras lo que hace es confundir la posibilidad indefinida de aumentar o disminuir cualquier magnitud matemática con la imposibilidad de que algo real, material, sea lo más grande que se puede ser o lo más pequeño que se puede ser. Recoge así un argumento de Zenón contra la pluralidad (la idea de que las cosas serían a la vez grandes y pequeñas, cf. Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles* 139.5 = Zenón fr. 9-10 Lee = B 2 D.-K.), pero no para demostrar que la pluralidad es imposible, sino para asumir que las cosas de hecho son realmente grandes y pequeñas a la vez, por la imposibilidad de establecer cánones de medida en este *continuum*.

El principio fundamental de Anaxágoras es, pues, que todas las cosas están en todo (B 6 D.-K.):

Y puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número, así también estarían todas en todo. Y no es posible ser por separado, sino que todas las cosas participan de todo. Puesto que no puede haber un mínimo, nada podría estar separado ni llegar a ser por sí mismo, sino, como al principio, también ahora todas las cosas están juntas. En todas hay muchas, iguales en cantidad, tanto en las más grandes, como en las más pequeñas, de las que se están separando.

El único problema es que aquí se vuelve a utilizar la palabra «cosas», pero en otro sentido que antes. Antes eran las «cosas» que componen el mundo, factores de la materia, ahora son los seres de este mundo, una manzana, aceite, un caballo, una mesa. Pongamos un ejemplo vulgar. Si cortáramos un pedazo de manzana y un pedazo de pared y fuéramos capaces de ver los componentes que tienen, hallaríamos que en ambos son los mismos, solo que en proporciones distintas. Y no solo eso, sino que además, si quisiéramos separar esos componentes,

no podríamos hacerlo, pues para ello tendríamos que llegar a partes mínimas separables, que no existen, porque nunca hay lo mínimo de nada.

A la luz de esta afirmación hemos de entender que lo que llama «separación» tampoco es, en realidad, tal, sino una especie de redistribución de ingredientes. Nosotros creemos que una vaca es distinta de un cordero y que ambos son distintos del aire que los rodea. Lo que ocurre en realidad, cree Anaxágoras, es que lo que llamamos «aire» es materia con predominio de aire y con menor cantidad de los demás componentes. La vaca tiene carne (que es materia con preponderancia del elemento carne y con menor cantidad de los demás componentes), huesos (materia con preponderancia del elemento hueso y con menor cantidad de los demás componentes) y así sucesivamente. Una vaca es distinta de un cordero porque son distintas las «semillas» que los componen, y estas son distintas entre sí porque son diversas las proporciones de los elementos —esos sí, los mismos— que las configuran. Como él mismo nos dice (B 12 D.-K.):

Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

Por otra parte, existe otro elemento absolutamente dispar: Intelecto (B 12 D.-K.):

De suerte que no sabemos, ni en teoría ni de hecho, la cantidad de las cosas que se han separado (pero) el Intelecto las conoce todas.

Su nombre (*Nous*) implica que se trata de un componente inteligente. Es omnisciente a juzgar por su capacidad de conocer «todo» lo que se ha separado. Esa separación es fruto de una especie de rotación (B 9 D.-K.):

Mientras, estas cosas giran y se separan de este modo por la fuerza de la velocidad. Y es que la fuerza la produce la velocidad. La velocidad de estas cosas en nada se parece a la velocidad de las co-

sas que ahora hay en el ámbito de los hombres, sino que es muchísimas veces más rápida.

Se trata de un modelo muy del gusto de los griegos de la época, el torbellino (*dinos*), que produce por su rotación movimientos centrífugos y centrípetos, con una redistribución de los elementos de la materia. Lo hallamos también, en una época posterior, en los atomistas.

Anaxágoras separa clara y palpablemente Intelecto de las demás cosas, que configuran lo que nosotros llamaríamos la materia (y el filósofo no llama de ninguna manera), y así nos dice (B 12 D.-K.):

Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviese mezclado con alguna cosa, tendría una parte de todas las cosas caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he contado. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo. Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas, tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas las gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a girar al principio a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas no está ninguna, salvo

el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

Las cosas compuestas tienen en sí todos los componentes de la materia. Pero el Intelecto no está mezclado con la materia, sino que es autónomo. Es algo distinto de ella, aunque tiene capacidad para penetrarla en algunas cosas. No se nos dice cuáles son esas cosas, pero parece claro que los seres vivos. Anaxágoras es, pues, dualista. El mundo está formado de materia y de espíritu. Intelecto tiene aquí la función de alma, pero, como puede estar aparte de la materia, es una entidad de rango más amplio que lo que llamamos «alma». Una especie de alma-inteligencia universal, no compuesta, que anima ciertos seres materiales. Lo que llamamos seres vivos están compuestos de la misma materia (Anaxágoras diría que de las mismas cosas) que todos los demás, pero con el añadido de Intelecto. Es además poderoso y sabio, tiene una serie de rasgos propios de lo que tradicionalmente se conocía como divinidad. Gobierna la materia, anima a los seres vivos. No es inmaterial, pese a lo que podríamos pensar (Anaxágoras dice: «Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas», lo que quiere decir que es material, aun cuando muy sutil). Pero sobre todo, nos enteramos de que fue él quien puso en marcha la rotación. Lo curioso es que parece que, una vez que la puso en marcha, no interviene demasiado en el proceso siguiente.

Sin embargo, leemos que el Intelecto está presente en todo, en lo que se separó, y en lo que todavía no se ha separado. Entendamos esta expresión. Lo que se separó es la zona que ya sido afectada por ese torbellino puesto en marcha por Intelecto y que sirve para «agitar» como una inmensa centrifugadora los componentes de la materia

y redistribuirlos en partes con mayor incidencia de unas «cosas» y partes con mayor incidencia de otras. Lo que aún no se ha separado es cuanto aún está fuera del mundo ordenado. El proceso de ordenación va de dentro afuera, y es indefinido, la espiral del torbellino es cada vez más y más grande.

¿Qué papel tienen en todo esto conceptos tradicionales como «nacimiento» y «muerte», negados por los eléatas? Anaxágoras nos dice que nacimiento y muerte no son tales en realidad (B 17 D.-K.):

No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así lo correcto sería llamar al nacer, combinarse, y al perecer, separarse.

Lo que hay —precisa— son combinaciones y separaciones de semillas, cada una de ellas compuesta de materia con diversas gradaciones de componentes, siendo estos ingénitos, imperecederos, etc. (todas las características del ser de Parménides). Los seres no mueren. Los componentes de su parte de materia se redistribuyen, manteniéndose en cantidad constante en el conjunto del mundo. Algo muy parecido a lo que, como hemos visto, había postulado ya Empédocles, del que Anaxágoras se muestra como continuador en este punto.

En suma, se trata de un modelo físico, uno, en tanto que la multiplicidad no es discernible, siendo esta una situación originaria antes de la acción de Intellecto. Pero es sin embargo un modelo dualista, ya que la materia es una (aunque sea compleja), si bien, junto a ella, existe otro principio, Intellecto, que también es uno pero simple, y no puede combinarse con el otro principio. Intellecto es, además, el motor de la evolución, un principio activo que actúa por medio de acciones mecánicas, casi automáticas. El modelo de transcurso que se propone es

un modelo lineal, a lo que sabemos, no reversible. La transformación de la situación originaria en la actual se produce merced a la afectación de la materia por un movimiento violento, de forma que lo uno sigue existiendo en lo múltiple, porque toda la materia es la misma, salvo que se ve redistribuida de forma diversa en la concentración de los diversos ingredientes.

## 14. Colofón

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero creo que lo dicho es suficiente para hacernos una idea de la metodología propuesta. Pienso que el modelo que he presentado para la cuestión permite dar cuenta de las variantes existentes e introducir algo de orden en la cuestión. Permite además, darnos cuenta de cómo sobre bases muy similares que denuncian unas líneas de pensamiento constantes en la Antigüedad griega, se producen variaciones muy diversas, lo que demuestra una vez más la inmensa vitalidad de la filosofía griega y su versátil capacidad para ofrecer soluciones nuevas a los más diversos problemas.

[1]. Sobre esta y otras teogonías órficas, cf. Bernabé 2003, 31-217, 2008a. Cf. el capítulo 7 para la teogonía del *Papiro de Derveni* y el cap. 8 para la interpretación que de ella hace su comentarista en términos filosóficos.

[2]. Booth 1957, 1957a, 1957b, Owen 1957-1958, Siegel 1959, Untersteiner 1963, Lee 1967, Grünbaum 1968, Salmon 1970, Solmsen 1971, Fränkel 1977, Ferber 1981, Caveing, 1982, Migliori 1984, Cordero 1988, Faris 1996, McKirahan 1999, Sainsbury 1995, Palmer 2012.

[3]. Expresiones como «Dicen que Zenón afirma que...» o «según parece» apuntan más bien a que lo conocen de segunda mano. A veces conocemos solo parte del argumento, como por ejemplo el enunciado y no la demostración.

[4]. Cuando encontramos en nuestra fuente terminologías como «cada uno de los sensibles» o «según las categorías» que son inequívocamente aristotélicas y, por tanto, no de Zenón, nos vemos obligados a llevar a cabo interpretaciones de segundo grado, es decir, a intentar adivinar qué es lo que el filósofo pudo decir para ser interpretado por nuestra fuente de la manera en que lo ha hecho.

[5]. Por ejemplo, dos frases que todo el mundo considera que dijo Heráclito: «todo fluye y nada permanece» (*panta rhei kai ouden menei*) y «no podemos bañarnos dos veces en el mismo río», no proceden de Heráclito, sino de Platón. Y no solo eso, sino que además tergiversan del todo los verdaderos enunciados de Heráclito (Marcovich 1973).

[6]. Cf. también Filópono *Comentario a la Física de Aristóteles* 80.23 (3 Lee) citado *supra*.

[7]. Cf. Bollack 1965-1969, O'Brien 1969, Wright 1981, Trépanier 2004.

[8]. Aunque no hay un total acuerdo sobre la cuestión, las equivalencias entre los nombres mitológicos y los elementos son las siguientes:

| Elemento | Nombre di-<br>vino | Otros sinónimos o designación de sus mani-<br>festaciones |
|----------|--------------------|-----------------------------------------------------------|
| fuego    | Zeus/Hefes-<br>to  | sol, el radiante, llama                                   |
| aire     | Hera               | luz, cielo, éter, calor                                   |
| agua     | Nestis             | lluvia, mar, ponto                                        |
| tierra   | Aidoneo            |                                                           |



## **IV. EL PAPIRO DE DERVERNI**

## NUEVA TRADUCCIÓN DEL PAPIRO DE DERVENI

### I. Introducción

El Papiro de Derveni fue encontrado en 1962 en Derveni, una localidad situada a once kilómetros al norte de Salónica, en el transcurso de una obra pública que sacó a la luz siete tumbas de cista. Entre los restos quemados de una cremación se encontró un rollo de papiro semicalcinado, que, tras el trabajo de arqueólogos y restauradores, depuró un texto de más de veinte columnas escritas con un hermoso y legible tipo de letra.

En cuanto a su contenido el papiro contiene un texto atípico: un autor anónimo describe e interpreta un ritual órfico, para luego comentar detenidamente lo que dice que son unos versos de Orfeo, una especie de teogonía. Pero no lo hace desde un punto de vista mitológico, sino filosófico, ya que, en su opinión, Orfeo no quería decir lo que uno entiende al leer los versos, sino que estos tenían un sentido oculto más profundo y filosófico que él pretende desvelar. En algunos momentos torna a la interpretación de rituales y cita versos de otra procedencia.

La identidad del autor se desconoce y, aunque se han propuesto diversos nombres (Eutifrón, personaje de los diálogos platónicos, el sofista Pródico de Ceos o autores menos conocidos como Epígenes, Metrodoro, Diágoras, Enópides o Estesímbroto), ninguna hipótesis ha logrado reconocimiento general. Lo que es claro es que conoce el vocabulario y los métodos filosóficos con los que analiza el texto. Muestra influjos de Anaximandro, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y los atomistas, entre otros filósofos, incluyendo Heráclito, al que incluso cita. A pesar de todo, su concepción es religiosa, aunque propia de un hombre ilustrado. En otras palabras, pretende de alguna forma racionalizar las creencias religiosas de los órficos.

El papiro se data entre 340-320 a.C., fecha excepcionalmente alta para los papiros escritos en griego que nos han llegado. Este material solo resiste sin degradarse en condiciones ambientales óptimas como las de Egipto (pero los papiros griegos de Egipto son posteriores) o cuando un accidente lo chamusca, como es el caso de los papiros de Herculano y del que nos ocupa. Puede decirse que el Papiro de Derveni es el libro más antiguo de Europa que conservamos.

El comentario en prosa que contiene tuvo que ser escrito antes de la fecha del soporte, naturalmente, y debe remontarse a una data muy próxima a 400 a.C. pero los versos órficos que el autor cita y glosa son aún más antiguos, de un poema anterior a 500 a.C.

Durante unos años, copias no demasiado fiables del papiro circularon entre los papirólogos más reconocidos, para que fueran ofreciendo propuestas de lectura, la mayoría de las cuales se intercambiaban por carta. En 1982 apareció una edición no autorizada y sin aparato crítico del texto (Anonymus 1982), a la que siguió numerosa bibliografía. El libro de Laks-Most 1997 representa un gran avance en el estudio de nuestro documento, al incluir la transcripción del texto de las primeras siete columnas que publica Kuriakos Tsantsanoglou, una traducción de los propios André Laks y Glenn Most y colaboraciones de otros autores muy prestigiosos. Tras otras ediciones provisionales (Janko 2002, Jourdan 2003, Betegh 2004), aparece la *editio princeps* (KPT) y otra, con aparato crítico (Bernabé 2007b). Después Janko 2008 alteró profundamente la disposición de los fragmentos de las primeras columnas y posteriormente vuelven a modificar dicha disposición diversos estudios de Ferrari (2010, 2011 abc), uno de ellos publicado en un volumen colectivo con numerosas aportaciones nuevas (MdS vi),

entre las que se cuenta un análisis técnico de la nueva disposición de los fragmentos iniciales por parte de Valeria Piano (Piano 2011). En estas obras se puede acceder a la amplísima bibliografía generada por el papiro. Es interesante asimismo la publicación en Internet (que será convertida próximamente en un libro impreso) de un Coloquio celebrado en Washington en 2008 (IMouseion Project <[dp.chs.harvard.edu/index.php?col=1&ed=Ftac](http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=1&ed=Ftac)>), que incluye, además de las ponencias del Coloquio, la edición *on line* del texto de KPT y del de Ferrari.

Ello ha obligado a revisar continuamente las traducciones del texto. Personalmente he publicado dos antes de esta (Bernabé 2001, 341-373 y 2004a, 149-186) y la razón de presentar una nueva son los profundos cambios producidos en el texto, en especial de las primeras columnas.

Ofrezco a continuación la traducción de las columnas, cada una de ellas precedida de una breve referencia a su contenido; luego aportaré una reconstrucción del poema citado a lo largo del texto. En el capítulo 8 se ofrece un intento de recuperar de forma ordenada y coherente la cosmogonía que el autor esboza en los comentarios a los versos.

## **2. Columna I**

El comentarista habla de la manera correcta de interpretar un determinado ritual: postula que se debe examinar con confianza en el éxito las señales que hay en el rito (en la idea de que fueron dejadas a propósito por quien lo instauró, esto es Orfeo). El rito incluía una práctica divinatoria, respecto a la cual el autor considera que debe preferirse la interpretación de los signos del fuego y del agua como más fiable que la adivinación debida a la posesión de los iniciados por parte de un dios. La «ofuscación» que menciona es probablemente el estado

mental que impide interpretar de forma adecuada las señales.

... cada uno ... confiarse a la esperanza e [interpretar] las señales por medio de la observación.

Él (¿Orfeo?) añadió la siguiente instrucción en el pasaje de la plegaria a las Erinis ... señal ... dejar de lado las profecías [que resultan de] un estado de posesión mental de los iniciados ... es igualmente posible ... de acuerdo con el fuego y el agua ... cada signo ... la ofuscación y las demás cosas que ...

### 3. Columna 2

El autor del texto sigue describiendo y comentando el rito. Habla de las Erinis, divinidades que normalmente persiguen los delitos de sangre dentro de una familia, pero que aquí parecen ser garantes del orden moral. El ritual, probablemente órfico, tiene que ver con los muertos (puede incluir una especie de *imitatio mortis* para preparar a los participantes en su viaje al Más Allá, cf. Martín Hernández 2010, 233-286). El pajarillo tendría que ver con la fase del ritual a la que se refiere la columna 6. Los ritos van acompañados de música.

... las Erinis ... honran ... se vierten libaciones en gotas ... es necesario rendir honores a los muertos ... y a cada [participante en los ritos (?) le dan (?)] un pajarillo en una jaula ... himnos adaptados a la música.

### 4. Columna 3

La función del rito (cf. col. 6) es apartar los demonios que impiden a las almas alcanzar su destino privilegiado en el Hades. En esta columna el comentarista distingue dos tipos de demonios. Unos, benévolos, son asignados por los dioses a cada persona, a modo de ángeles custodios *avant la lettre*, otros en cambio se ocupan de castigar a los pecadores. Lo divino (denominado por el comentarista como «destino divino») no persigue a los culpables si, a la manera en que pueden hacerlo los condenados a

muerte, se liberan de su pena mediante el pago de una multa sustitutoria. Esa es la razón de ser del rito, expiar las faltas ante las Erinis. Si no, los démones del mundo subterráneo castigarán a los culpables y no los liberarán nunca. Hay paralelos en textos pitagóricos, tanto de la presencia de almas invisibles como de la actuación de las Erinis como garantes del orden ético (Diógenes Laercio 8.32 = Pitagóricos B 1a D.-K.).

abajo ... [en el momento de su nacimiento] hay para cada uno un demon benévolo enviado por los dioses, pues el [destino divino no daña] al culpable si ha pagado cada una de sus faltas a las Erinis. En cambio, los démones del mundo subterráneo nunca los liberan, y como sirvientes de los dioses a todos .... [Así que los culpables] son exactamente como hombres injustos [condenados a muerte] y son responsables. ... justo como ... ¿mistas?

## 5. Columna 4

La segunda parte de la columna cita un pasaje de Heráclito, que se editaba como dos fragmentos separados. La primera parte habla de un «filósofo de la naturaleza» (*physikos*), que había alterado elementos básicos de fe y culto en las relaciones entre hombres y dioses a través de la plegaria y que consideraría los aspectos nocivos de la vida como accidentes de la suerte. Para Ferrari 2010 sería Demócrito. Por mi parte (Bernabé en prensa, a) creo que se refiere también a Heráclito, que es llamado «filósofo de la naturaleza» (cf. Aristóteles *Partes de los animales* 645a 18, Jenócrates 119.2 Isnardi Parente), que critica la plegaria en fr. 86 Marcovich = B 5 D.-K. y que hace referencias al azar en fr. 107 Marcovich = B 124 D.-K. Además, el comentarista cita enseguida a Heráclito en una opinión conocida, señalando que lo hace «de acuerdo con ese mismo principio». Sobre la primacía de lo común, cf. fr. 23 y 24 Marcovich = B 114 + 2 y 89 D.-K. Como el comentarista hablaba en la col. 3 de cómo las al-

mas deben someterse al dictamen de la justicia y al castigo de las Erinis, en la col. 4 invoca la autoridad de Heráclito, y presenta a las Erinis como auxiliares de la Justicia y relacionadas con el orden del mundo.

## 6. Columna 5

El autor del texto habla sobre una de las funciones que parece corresponderle: consultar un oráculo para otros. Se extraña de que la gente no le confiera a los sueños el valor de testimonio de lo que sucede en el Otro Mundo, ya que los ensueños son para él vías de comunicación con el Más Allá y que por ello pueden servir de paradigma para creer en un destino ultramundano del alma. El error, acompañado del placer, propicia que no se crea y, si no se cree, el aprendizaje no es posible.

los terrores del Hades ... cuando consultan (o consultamos) un oráculo ... consultan un oráculo ... para ellos vamos (iremos) al santuario oracular a preguntar, con vistas a lo que se ha profetizado, si es lícito no creer en los terrores que proceden del Hades. ¿Por qué no creen en ellos? Si no comprenden los ensueños ni cada uno de los demás acontecimientos, ¿en qué modelos se basarían para creer? Así que, vencidos por el error y también por cualquier otro placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Pues si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven los ensueños ... la desconfianza ... (a)parece ...

## 7. Columna 6

Continúa la descripción y explicación del rito. Parece que se trata de una *imitatio mortis* en la cual se trata de reproducir la situación de las almas a su muerte. Determinados démones (que en la interpretación del autor son almas vengadoras) pueden estorbar el paso de las almas a su lugar de privilegio en el Hades. El sacrificio sin sangre que hacen los magos se entiende como una manera de aplacar a estas almas, a la manera en que la indemni-

zación de un homicida puede aplacar a los parientes de su víctima y evitar que sea condenado a muerte. Las Euménides (otro nombre de las Erinis) son también almas para el comentarista. Los participantes en el rito liberan un pájaro. En el rito esta liberación sería un acto de magia imitativa de la liberación del alma, pero el autor lo interpreta como una acción que propicia que, a la muerte de quien la hace, su alma sea bien acogida en el Más Allá.

pues las libaciones] invocaciones y sacrificios apaciguan las almas. Un ensalmo de los magos puede mudar a los demonios que se han convertido en un obstáculo, dado que los demonios que son un obstáculo son almas vengadoras. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, como si estuvieran logrando la expiación de una culpa de sangre. Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones. Incontables y de múltiples bollones son las tortas que queman como ofrendas, porque también las almas son incontables. Los mistas hacen un sacrificio primero a las Euménides, igual que los magos, pues las Euménides son almas. Por ello, el que va a sacrificar a los dioses libera primero un pájaro, para ser bien aceptado por ellas en el mundo inferior ... cuando también el mal ... son almas ... eso ... cuantas ... llevan (¿temen?)...

## 8 Columna 7

El comentarista expone su teoría de que el texto de Orfeo tiene un sentido oculto que el autor le ha conferido deliberadamente. Es la teoría del texto simbólico muy en boga en el s. IV a.C. (cf. Struck 2004). La cita del primer verso del poema de Orfeo abre camino a la interpretación de su texto en las columnas posteriores.

[Probaré también que Orfeo compuso][1] un himno que expresa cosas sanas y legítimas, pues pronuncia un discurso sagrado con su poema y no era posible (para ellos) expresar el sentido de los nombres, aunque se hayan pronunciado. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decir-



les acertijos discutibles, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sagrado en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra, como lo manifiesta incluso en el bien destacado verso, pues quien los exhorta *cerrad las puertas*[2] sobre sus oídos, afirma que no legisla para la mayoría de la gente, sino que enseña a los que son puros en la escucha, según ... en el siguiente (verso)...

## 9. Columna 8

Comienza el comentario de los versos con la referencia al «programa» de la teogonía y la interpretación que el autor le da a los versos. Para los elementos fundamentales de la interpretación me remito al capítulo 8.

... según lo aclaró en este verso:

*los que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.*

Y aclara cómo es el primero/tiene el poder[3] en el siguiente:

*Zeus, cuando recibió de su padre el poder determinado por los dioses*

*y tomó en sus manos la fuerza, y a la ilustre deidad.*

No se advierte que en estos versos hay una transposición y que en realidad son así: «Zeus, cuando recibió la fuerza de su padre y la ilustre deidad»; siendo así, hay que entender no que Zeus domina a su padre, sino que asume su fuerza. En el otro orden de palabras daría la impresión de que recibió un poder contrario a las profecías. Pues parece que a él, después de haber aprendido ... por necesidad creería ... y tras haber aprendido ...

## 10. Columna 9

En el poema Zeus recibe de su padre, Crono, el poder sobre los dioses. El comentarista interpreta que Zeus es aire inteligente que controla el fuego generado por Crono y explica que ese es el sentido alegórico que tienen los versos de Orfeo.

... ser. Así pues (Orfeo) hizo que el poder fuera del más poderoso, igual que un hijo (lo es) de su padre. Pero los que no entienden el

sentido de lo que se dice piensan que Zeus recibió de su propio padre la fuerza y la deidad. Ahora bien, sabiendo que el fuego, cuando se mezcla con los demás elementos, perturba las cosas que hay y les impide que se combinen, por causa del calentamiento, él lo alteró, de forma que no fuera capaz, una vez alterado, de impedir que las cosas que hay formen algo compacto. Y cada una de las cosas que entran en contacto con él se ven dominadas. Y una vez dominadas, se mezclan con los demás elementos. Así que (Orfeo) le da a *tomó en sus manos* un sentido alegórico, igual que a las demás frases que antes parecían inciertas, pero ahora son comprendidas con certeza. De modo que en un sentido alegórico dijo que Zeus tomó poderosamente la fuerza y la deidad, como si .... del poderoso.

## II. Columna IO

La argumentación de esta columna recuerda el interés de Pródico por la sinonimia. Se trata de demostrar que un término significa otra cosa a través de diversos sinónimos intermedios. Todo ello para indicar que el epíteto de Noche «sabedora de todos los oráculos» quiere decir «que todo lo enseña» y para explicar el epíteto «nodriza» en otro sentido (cf. una explicación más amplia en cap. 8 § 2.5).

y «hablar» tiene el mismo valor] que «decir», pues no es posible decir si no se habla. Y consideraba (Orfeo) que es lo mismo «decir» que «hablar». Y también tienen el mismo sentido «decir» y «enseñar». Pues no es posible «enseñar» sin «decir» cuanto se enseña por medio de palabras. Y parece que «enseñar» consiste en «decir», y en consecuencia «enseñar» no se distingue de «decir», ni «decir» de «hablar», sino que «hablar», «decir» y «enseñar» tienen el mismo sentido. De este modo nada impide que *sabedora de todos los oráculos* y «que todo lo enseña» sean lo mismo.

Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza*, alude enigmáticamente a que las cosas que el sol deshace al calentarlas las congela la noche al enfriarlas ... y las cosas que el sol calentaba ...

## 12. Columna II

Sigue el comentarista en su interpretación de cuanto dice el poema sobre Noche y los vaticinios que dicta a Zeus. En este caso el método es que el verbo de una frase puede ser entendido de otro modo, de forma que se trataría de dos sinónimos. En concreto, dado que se acude al oráculo a pedir un vaticinio que es como una protección, se deduce que «vaticinar» y «proteger» serían sinónimos. Sobre la interpretación de *adyton*, cf. cap. 8 § 2.5.

... de la Noche. Dice que ella

*vaticina desde su santuario*

siguiendo el parecer de que el santuario (*adyton*) es la profundidad de la noche. Pues no penetra (*dynei*), como la luz, sino la luz del día se sobrepone a ella, que permanece en el mismo sitio.

Por otra parte, «vaticinar» y «proteger» tienen el mismo significado. Y es necesario examinar que «vaticinar» se refiere a lo mismo que «proteger»: «Convencidos de que este dios vaticina, acuden a él para averiguar lo que deben hacer». Y en el verso siguiente dice (Orfeo):

*Y ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr.*

En estas palabras puso de manifiesto que ... junto a las cosas que son ... es posible ...

### **13. Columna 12**

El comentarista recurre de nuevo a la sinonimia. Trata de interpretar qué sentido oculto tiene «Olimpo» (ya que rechaza la visión habitual de los dioses como la familia olímpica antropomórfica) y argumenta que significa «tiempo» frente a quienes interpretan que significa «cielo». En este caso, la «demostración» es que «Olimpo» y «tiempo» pueden ser calificados con el mismo adjetivo, mientras que «Olimpo» y «cielo», no. Es curioso, porque la misma argumentación aparece en Aristarco, uno de

los antiguos comentaristas de Homero (c. 310 a.C. - c. 230 a. C.); cf. Casadesús 2001, Schironi 2001.

...y quitarlo. Y el verso siguiente dice así:

*cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.*

«Olimpo» y «tiempo» son una misma cosa. Los que creen que son «Olimpo» y «cielo» lo que son una misma cosa se equivocan completamente, porque no se dan cuenta de que el cielo no puede ser «más grande» sino «más anchuroso», pero si alguien llamara «grande» al tiempo no se equivocaría. Y él (Orfeo), cuando quiere decir «cielo», usa el epíteto «anchuroso», pero por el contrario, cuando quiere decir «Olimpo», nunca usa «anchuroso», sino «grande». Y cuando afirma que es nevado compara al tiempo con un monte *nevado* por su cualidad, y lo nevado es frío y blanco ... brillante ... pero el aire grisáceo ... y ... esto ...

#### 14. Columna 13

Se comienza por un comentario sobre los vaticinios que Zeus oye de boca de su padre en el poema que se está comentando. «Oír» en griego tiene también el sentido de «hacer caso», pero como el comentarista ni siquiera cree que Zeus y Crono sean dioses distintos, no puede interpretar que Zeus oye/hace caso de los vaticinios de su padre. Ambos son para él manifestaciones del *Nous*, así que el *Nous* único solo puede oírse a sí mismo. Tampoco, por supuesto, es aconsejado por Noche, que para él es un principio físico. Luego el comentarista encuentra un difícil escollo en su comentario: explicar en términos aceptables para su época un relato en que se dice que Zeus engulle el falo del Cielo y queda embarazado de todas las cosas antes creadas, para darlas de nuevo a luz. Entiende (aunque quizá ya se decía o sugería en el poema) que el sol es el falo del Cielo, que había sido castrado por su hijo Crono; como se verá, Zeus va a controlar el sol y, por tanto, va a administrar el calor necesario para que haya vida en el mundo.

*Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre,*

en efecto, ni le escuchó (*e. d.* ni le hizo caso) entonces —sino que queda claro en qué sentido lo había oído— ni la Noche le da órdenes, sino que (Orfeo) lo aclara diciendo lo siguiente:

*engulló el falo (de Cielo), que había eyaculado primero el éter.*

Dado que (Orfeo) le da a todo el poema un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarlo verso a verso. Usó (Orfeo) esa palabra («falo») al ver que los hombres creen que la generación reside en los genitales, y que sin genitales no hay generación, comparando así el sol con un falo. Y es que sin el sol no habría sido posible que las cosas que hay llegaran a ser, y una vez que las cosas que hay llegan a ser ... permanecen quietas ... porque el sol todas las cosas de igual modo... no a las cosas que hay ... rodear

...

## 15. Columna 14

El comentarista interpreta el reinado de Crono como una manera alegórica de llamar a una fase cosmogónica en la que el calor excesivo provocado por el sol, entendido como acumulación de partículas calientes, hace que las partículas de las demás materias, demasiado próximas a él, choquen entre sí. La explicación se basa en una etimología ficticia según la cual *Kronos* se interpreta como *krouon nous* «Intelecto que hace chocar». Por el contrario, *Ouranos* «Urano, el Cielo» se etimologiza como *hori(zon) nous* «Intelecto que delimita o determina». Uno y otro no son entendidos por el comentarista como dioses distintos, sino como manifestaciones del Intelecto que preside la organización del mundo. Cf. cap. 8 §§ 2.2 y 2.3.

...para que (el sol) expeliera de sí lo más resplandeciente y lo más caliente, separado de sí mismo. Pues bien, afirma (Orfeo) que este *Crono* le nació del Sol a la Tierra, porque él (*Crono*) fue la causa, por medio del sol, de que unas cosas *chocaran* (*krouesthai*) con otras. Por esta razón dice: (*él*), *que hizo algo terrible*, y el verso siguiente:

*Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar.*

Al haberle llamado (Orfeo) «Crono» al Intelecto, porque hace chocar unas cosas con otras, afirma que *le hizo algo terrible a Cielo*, porque este se vio privado de la soberanía. Y a él lo llamó Crono por su actividad, y a cada una de las demás cosas (las llamó) de acuerdo con el mismo principio. Pues al «determinar» (*horizon*) la naturaleza de todas las cosas que hay que aún no habían chocado entre sí, el Intelecto recibió el sobrenombre de «Cielo» (*Ouranos*). Y afirma que *le arrebató la soberanía* cuando entrechocaron las cosas que hay ...

## 16. Columna 15

El comentarista sigue interpretando la genealogía de dioses como fases de la actividad demiúrgica de la inteligencia divina. Sobre la base de que el falo de Cielo es una imagen del Sol, interpreta que, para evitar que el calor excesivo impida que las partículas materiales se combinen, Zeus (al que considera un mero nombre simbólico del Aire-Intelecto) aísla y eleva al sol, alejándolo de las partículas materiales más consistentes que el aire. La materia existe siempre y no hay creación, sino transformación, debida a combinaciones diversas de las partículas.

... para evitar que el sol hiciera] que entrechocaran con otras y conseguir que las cosas que hay, tan pronto como se separaran, se mantuvieran aparte unas de otras. Pues al quedar el sol separado y aislado en medio, (el Intelecto) mantiene fijo lo que hay más arriba del sol y lo que hay más abajo. Y el verso siguiente:

*Y de este a su vez Crono, y luego el prudente Zeus*

quiere decir que de él es el poder/principio desde que (el Intelecto) es rey. El poder/principio se explica porque al hacer chocar cada una de las cosas que son con las otras, las mantenía separadas y creaba su actual reconfiguración, no creando cosas diferentes de otras diferentes, sino diferentes a partir de las mismas.

Y lo de *luego el prudente Zeus* es evidente que no es otro (dios), sino él mismo. Y este es el siguiente:

*y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.*

*... los tendones (o fuerzas) todo/as ...*

## 17. Columna 16

El comentarista explica la recreación de los dioses y los seres naturales de un Zeus embarazado y el reinado de este que se narraban en el poema como resultado de nuevas combinaciones de las partículas materiales que existían siempre (en una línea semejante a Empédocles, por ejemplo) y como el predominio del Intelecto sobre la materia, respectivamente.

Ha quedado claro que (Orfeo) dijo que el sol es un *falo*. Y que dice que las cosas que ahora son proceden de cosas que ya había:

*del falo del rey nacido el primero, y en él todos*

*los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,*

*ríos, fuentes amables y todo lo demás*

*cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo único.*

En estos versos da a entender que las cosas que son existen siempre, y que las cosas que son ahora nacen de otras que ya había.

En cuanto a lo de *así que él llegó a ser lo único*, al decir eso hace evidente que el propio Intelecto, que es por sí mismo, vale por todas las cosas, como si las demás no fueran nada, pues no es posible que existan por sí mismas las cosas que hay ahora sin el Intelecto. Y en el verso siguiente dijo que el Intelecto vale por todas las cosas:

*Y ahora es rey de todo y en adelante lo será.*

siendo evidente que Intelecto y *rey de todo* es lo mismo...

## 18. Columna 17

El comentarista insiste en que Zeus es un mero nombre. El Intelecto existe siempre y se le llama convencionalmente Zeus en esta etapa de la cosmogonía en que el

Aire-Intelecto configura el universo de una forma ordenada.

Este verso prueba que Zeus] existía antes de ser nombrado. Después fue nombrado. Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que hay ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía. Y el motivo por el que (Zeus) fue llamado «aire» queda de manifiesto en lo que antecede. Pero se creyó que llegó a ser cuando recibió el nombre de Zeus, como si no existiera antes. Y afirmó (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y que ese siguió siendo su nombre mientras las cosas que hay ahora se configuraron en la misma forma en la que flotaban como eran antes. Y muestra que las cosas que hay llegaron a ser como son por su causa (del aire) y, tras haber nacido, están todas en él (el aire). Y lo da a entender en los siguientes versos:

*Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto.*

Al afirmar que las cosas que son tienen *cabeza* alude enigmáticamente (Orfeo) a que ... cabeza ... es el principio de la configuración, ... haberse configurado.

## 19. Columna 18

En el poema, Zeus era identificado con la Moira (el destino); de alguna forma hay un pensamiento teleológico en esta propuesta de identificar a la divinidad suprema con el destino cuando está recreando el mundo. El comentarista interpreta que la expresión del poema «Zeus nació el primero, Zeus el último» (cf. la reconstrucción del poema en § 28) es una indicación de la eternidad del Aire-Intelecto, que puede recibir varios nombres en diversos momentos de la cosmogonía.

y los (elementos) que son llevados hacia atrás; al decir *Moira* (Orfeo) pone de manifiesto que esta tierra y todo lo demás están en el aire, que es un hálito. Así que a este hálito Orfeo lo llamó *Moira*, y los demás hombres en el habla corriente dicen que «la Moira les hiló» y que «sucederá cuanto la Moira hiló», hablando correctamente,



pero sin conocer qué es la «Moirá» y qué es «hilar». Pues Orfeo le llamó al pensamiento *Moirá*, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. Y es que, antes de que fuera llamado *Zeus*, *Moirá* era el pensamiento del dios, siempre y por siempre. Y como fue llamado *Zeus*, creyeron (los hombres) que nació; pero de hecho existía antes, pero no había sido nombrado. Por eso dice:

*Zeus nació el primero*

porque la *Moirá* fue primero pensamiento, y luego se convirtió en algo sagrado, al ser *Zeus*. Pero los hombres, que no entienden lo que se dice, consideran a *Zeus* como si fuera el (dios) que nació el primero ...

## 20. Columna 19

El comentarista desarrolla su identificación de *Zeus* con el Aire-Intelecto. Explica el motivo del nombre siguiendo un principio que ya se encontraba en Anaxágoras, referido al hecho de que todos los ingredientes de la materia se encuentran en cada parte de materia, pero en cantidades distintas (*Simplicio Comentario a la Física de Aristóteles* 155.25 = Anaxágoras A 41 D.-K.): puesto que todo está en todo, cada cosa se caracteriza por aquello que predomina en ella.

Dado que, de las cosas que son, cada una es llamada según aquello que predomina, todas las cosas fueron llamadas *Zeus* de acuerdo con este mismo principio. Pues el aire domina todas las cosas en la medida en que quiere. Así que cuando dicen que «la *Moirá* hiló» afirman que la inteligencia de *Zeus* «sancionó» cómo es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras nazcan, sean y acaben. Y lo compara (*sc.* Orfeo) con un *soberano* —pues de los nombres que le aplica es este el que parecía que le convenía más—, cuando dice:

*Zeus rey, Zeus soberano de todo, el de rayo refulgente.*

Dijo que era un *rey*, dado que sobre muchos poderes prevalece un poder y lleva a cumplimiento todo lo que a ningún otro mortal

le es dado llevar a término ... dijo que él era *soberano* (*archos*) de todas las cosas porque tienen su principio (o son gobernadas, [*archetai*])[4] a través de ...

## 21. Columna 20

La columna 20 es una especie de excursio en el que el comentarista vuelve al ritual. Parece que trata de preparar a sus lectores sobre los pasajes del poema que vienen a continuación, especialmente proclives a ser «mal interpretados», según su visión de las cosas, porque son bastante escabrosos. Tratan del nacimiento de Afrodita por eyaculación de Zeus y otros temas poco decorosos. Por ello el autor ataca a los profesionales «corrientes» que entienden literalmente los textos y en cambio defiende la manera que él mismo tiene de interpretarlos, de forma alegórica. Con ello nos brinda un interesante catálogo de profesionales: a) iniciadores públicos, en las ciudades; b) los que ofrecen sus servicios a cambio de dinero y han convertido las iniciaciones en un negocio, y c) él mismo, que interpreta adecuadamente el sentido de los ritos y de los textos. En la parte final parece que se aludía al tema del doble incesto de Zeus (se une con su madre, Rea, identificada con Deméter, y luego, una vez que esta tiene una hija, Perséfone, viola también a esta), tema que el autor no puede interpretar de manera literal, pero el papiro está demasiado destrozado para extraer un texto claro.

[En cuanto a] los hombres que vieron los ritos sagrados en las ciudades tras haberlos celebrado, me admira menos que no los comprendan (pues no les es posible oír y al tiempo entender lo que se dice), pero cuantos lo hacen por obra de quien ha convertido los ritos sagrados en una profesión, esos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, convencidos, antes de iniciarse, de que van a adquirir conocimiento, acaban la iniciación antes de adquirirlo y sin haberse planteado preguntas como hacen los que

comprenden algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron. De lástima, porque no les basta con haber desembolsado de antemano el gasto, sino que también acaban privados de capacidad de juicio. Ellos que, antes de celebrar los ritos, esperaban adquirir conocimiento, una vez que los han celebrado, se marchan privados incluso de su esperanza. A los que .... les parece que la historia dice que Zeus viola (?) a su madre ... a la madre ... pero la hermana ... cuando vio.

## 22. Columna 21

El nacimiento de Afrodita, producto de la eyaculación de Zeus, descrito en el poema de Orfeo, es interpretado en términos científicos (cf. cap. 8). Se emplean combinadamente el método alegórico, la etimología y la sinonimia. Y así se etimologiza *thorne* «por eyaculación» como una forma de *throsko* «saltar» y se ofrece una visión «atomista» de las colisiones o enlaces de partículas. Los nombres de Afrodita y las diosas de su cortejo que aparecerían en el poema se convierten en una forma alegórica de designar las diversas formas de combinarse las «cosas que hay» concebidas como una especie de átomos.

[5] ni lo frío, con lo frío; al decir *por eyaculación* pone de manifiesto que en el aire (las cosas que hay), una vez divididas en pequeñas partículas, se movían y «saltaban» y al saltar se situaba cada una junto a otra. Y saltaban hasta que cada una llegaba a lo que le era similar. *Afrodita Celeste*, *Zeus*, hacer el amor[6], eyacular, *Persuasión* y *Harmonía* son nombres que se le han puesto al mismo dios. Cuando un varón se une sexualmente a una mujer se dice que «hace el amor» en el habla corriente. Por ese motivo, cuando las cosas que hay ahora se mezclan unas con otras, a eso se le llama *Afrodita*. Y *Persuasión*, porque las cosas que hay ceden unas a otras, pues «ceder» y «ser persuadido» son lo mismo. Y *Harmonía* porque las cosas que hay están ensambladas[7] una con otra. Y es que también existían antes, pero se usó el término «nacieron» cuando se separaron.

Por el hecho de separarse, (Orfeo) revela que (la divinidad) buscó las uniones y prevaleció, de forma que se separaron ... ahora ...

### 23. Columna 22

Orfeo es presentado como el que puso nombre a las cosas. Se interpreta que lo que en el poema de Orfeo son varios nombres de diosas son en realidad denominaciones convencionales de un único principio divino.

Pues bien, de modo semejante dio nombre (Orfeo) a todas las cosas de la manera más bella que pudo, consciente de la naturaleza de los hombres: que no todos la tienen igual ni quieren todas las mismas cosas. Cuando son poderosos, dicen las cosas que a cada uno se les vienen al ánimo, las que quieran en cada ocasión, nunca las mismas, unas, por arrogancia; otras, por ignorancia. *Tierra* y la *Madre*, y *Rea* y *Hera* son la misma. Y se llama *Tierra*, por convención, *Madre*, porque de ella nace todo, *Ge* y *Gaia* según el dialecto de cada uno. Se llamó *Deméter*, como *Tierra Madre* (*Ge meter*), haciendo de los dos nombres uno solo, pues son lo mismo. Está dicho también en los *Himnos*

*Deméter, Rea, Madre Tierra, Hestia, Deió.*

Y es que se llama también *Deió* porque fue herida (*edeiothe*) en la unión sexual. Y lo pondrá de manifiesto (Orfeo) cuando nazca, de acuerdo con los versos. Y *Rea* porque muchos y variados seres vivos fluyeron de ella[8]. *Rea* y *Reie*, según el dialecto de cada uno, y fue llamada *Hera* porque...

### 24. Columna 23

La mención del poema según la cual Zeus generó a Océano de anchurosa corriente se interpreta de nuevo en términos científicos para rechazar la idea de que hay una multiplicidad de dioses. Para ello el comentarista identifica Océano con el aire (que es Zeus), de forma que Océano y Zeus son una misma cosa. También utiliza un juego de palabras (semejante al que podemos hacer en español entre «fluir» un río y tener «in-fluencia» (en el sentido de «poder»). Los «tendones de Aqueloo» en el

poema eran los ríos designados metafóricamente como la red de tendones de una divinidad fluvial arquetípica. El comentarista cree que es una mera designación del agua.

Este verso se ha compuesto con un sentido traslaticio y a la gente no le resulta claro, pero para los que entienden correctamente es evidente que *Océano* es el aire y que el aire es Zeus. De modo que Zeus no *concibió* a otro Zeus, sino que él mismo *concibió una gran fuerza* para sí mismo. Pero los que no comprenden creen que Océano es un río, porque le añadió *de anchurosa corriente* como epíteto. Pero él (Orfeo) deja entrever su propósito a través de expresiones comunes y corrientes. Pues también de los hombres que tienen un gran poder dicen que «tienen gran influencia». Y lo siguiente:

*e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos*

pone de manifiesto que Orfeo le da al agua en general el nombre del Aqueloo. Y la frase de que *hizo fluir los tendones* significa que el poder surge .... cada ... desea (o «plan»)..

## 25. Columna 24

Ahora el comentarista se ocupa de glosar lo que cuenta el poema órfico sobre la creación de la luna por parte de Zeus. De nuevo muestra una «visión científica», basada en la idea de que el poema hace referencia a la medida del tiempo. Señala la luna como esférica y la considera el punto de referencia para medir el ritmo de los trabajos del campo y las navegaciones.

*De igual hechura* quiere decir «redonda». Pues las cosas que son redondas [9] son iguales si se miden desde el centro. Y las cosas que no son circulares no pueden ser *de igual hechura*. Y lo pone de manifiesto el (verso) siguiente:

*que a muchos mortales les luce sobre la tierra inmensa.*

Este verso alguien podría entenderlo en otro sentido, en el de que si (la luna) sobrepasa, las cosas que hay se muestran más que antes de que sobrepase, pero (Orfeo) no dice eso, que ella *luce*, —

pues si lo dijera, no habría dicho que les luce *a muchos* sino «a todos»—, sino que a los que trabajan la tierra o navegan, les *muestra* el momento en que deben navegar, y a los otros, la estación adecuada. Y es que, si no hubiera luna, no habrían descubierto los hombres la medida ni de las estaciones ni de los vientos ... y todo lo demás. ... las demás cosas que hay ... dic-

## 26. Columna 25

El comentarista interpreta la luna como una acumulación de partículas luminosas, pero frías, a diferencia de las del sol, que son calientes. Las otras partículas que flotan aisladas y solo se ven de noche son las estrellas. La divinidad inteligente las mantiene sin acumularse, para evitar que surja otra fuente de calor excesivo como fuera en tiempos el sol. Al final presenta la referencia al incesto de Zeus con su madre como una deliberada maniobra de Orfeo para que solo los más inteligentes pudieran entender lo que quería decir en realidad.

[Las partículas de las que está compuesto el sol son calientes y] [\[10\]](#) las más brillantes; pero las partículas de las que está compuesta la luna son más blancas que las demás y están divididas de acuerdo con ese mismo principio, pero no son calientes. Hay otras flotando ahora en el aire, lejos unas de otras, pero de día no se ven porque son sobrepujadas por el sol, pero de noche es evidente que las hay y sonsobrepujadas, a causa de su pequeñez. Cada una de ellas está suspendida conforme a necesidad, de forma que no se unan unas con otras, porque si no, se unirían en masa cuantas tienen la misma capacidad que aquellas a partir de las cuales se configuró el sol. Si la divinidad no hubiera querido que existieran las cosas que hay ahora, no habría hecho el sol, pero hizo que llegara a ser de tal condición y magnitud como se explica en el comienzo de este escrito.

Los versos que siguen a estos están compuestos como un obstáculo, dado que (Orfeo) no quería que todos los entendieran. Y lo da a entender en lo siguiente:

*Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras,*

## 27. Columna 26

La argumentación del comentarista en esta columna se dirige a deshacer la apariencia de que Zeus comete un incesto al unirse con su madre. Ni «madre» es la madre de Zeus, sino una referencia al Intelecto (como decimos que «la prudencia es madre de la ciencia», por ejemplo) ni «su» (*heas*) es realmente «su», ya que lo interpreta como una forma del adjetivo *eas* «buena». Para ello presenta unos versos que algunos comentaristas creen homéricos (*Odisea* 8.335 el primero, *Ilíada* 24.527s., el segundo), pero no son literales y su carácter formulario permite pensar que son del corpus órfico: el comentarista los introduce sin cambiar de autor («da a entender», «lo muestra»), de modo que parece citarlos como de Orfeo (cf. *OF* 687-688).

[Orfeo dice] *madre*, porque el Intelecto es madre de los demás (elementos), y *heas* porque es buena. Y da a entender que *heas* significa «buena» también en estas palabras:

*Hermes, hijo de Maya, mensajero, dispensador de cosas buenas (eaon),*

y lo muestra también en lo siguiente:

*Pues dos tinajas están fijas en el suelo del umbral de Zeus,  
una contiene los dones malos y la otra los buenos (eaon) que nos dan.*

Los que no entienden la expresión creen que es *su propia madre*, pero, si hubiese querido decir que el dios *quería unirse en amor con su propia madre*, le habría sido posible, cambiando unas letras, haber dicho *heoio*, pues así habría sido «de su propia» y habría sido su hijo. ... es evidente ... en la unión sexual ... ambos ... buena ...

El papiro termina en este punto. No sabemos si el himno no continuaba y por ello tampoco el comentarista-

ta seguía su comentario, o es que había un segundo papiro en que continuaría el texto.

## **28. Reconstrucción del poema órfico citado por el comentarista**

A partir de las referencias del comentarista y de la comparación con otras obras conocidas de la literatura órfica, el trabajo de los filólogos ha dado lugar a una reconstrucción de los fragmentos del poema órfico citado por el comentarista. Los ofrezco aquí, tal como aparecen en mi edición de los textos (Bernabé 2004).

**OF 3** Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

**OF 4** que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.

**OF 5** Zeus, cuando de su padre el poder determinado por los dioses tomó en sus manos y la fuerza de la ilustre deidad

**OF 6** Y Zeus (... llegó a la cueva, donde)

se sentaba Noche, que todo profetiza, inmortal nodriza de los dioses,

(para que ella...) le vaticinara desde su santuario...

Y ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:

cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.

**OF 7** Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre,

**OF 8** engulló el falo (de Cielo), que había eyaculado primero el éter.

**OF 9** Así que dice (Orfeo) que este Crono le nació del Sol a la Tierra[[II](#)]

**OF 10** ... que llevó a cabo algo grande...

... le arrebató la soberanía...

Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar,

Y de este a su vez Crono, y luego el prudente Zeus.

**OF 11** y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.

... ( cuando Zeus engulló) las fuerzas todas (de Cielo).

**OF 12** del falo del rey nacido el primero, y a él todos



los inmortales quedaron incorporados: dioses felices y diosas,  
ríos, fuentes amables y todo lo demás  
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser único.

**OF 13** Y ahora es rey de todos y en adelante lo seguirá siendo.

**OF 14** Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente.

Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo queda bien configurado.

Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.

Zeus rey, Zeus soberano de todos, el de rayo refulgente.

**OF 15** ... Zeus generó por eyaculación

a Persuasión, Harmonía y Afrodita Celeste.

**OF 16** Y concibió a Tierra y al anchuroso Cielo, arriba,

y concibió a Océano que fluye anchuroso con gran fuerza,

e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos

del que todo mar procede.

**OF 17** (y a la Luna), de igual hechura desde el centro toda ella,

que a muchos mortales les luce sobre la tierra inmensa.

**OF 18** Mas cuando hubo concebido todas sus obras la mente de  
Zeus,

quiso unirse en amor con su madre.

**OF 3** pertenece al proemio, en el que el poeta señala que solo algunos pueden acceder al poema (con toda probabilidad, los iniciados órficos), ya que los profanos o no están en condiciones religiosas aceptables o carecen de conocimientos para entenderlo. **OF 4** forma parte del «programa» del poema. El poeta va a hablar de los dioses que nacieron de Zeus en la segunda generación del mundo. Comienza *in medias res* hablando del momento en que Zeus recibe el poder de su padre (**OF 5**). Una vez conseguido, Zeus acude al antro de Noche, la divinidad primordial, para que le dé instrucciones de cómo puede conservarlo (**OF 6**). Luego se entrevista con su padre, que también le ofrece vaticinios (**OF 7**). Como consecuencia

de todo ello realiza un acto peculiar: devorar el falo de cielo (que parece haber quedado en el espacio entre Cielo y Tierra, identificado con el Sol (OF 9). El autor indica que el falo había producido el éter por eyaculación. Luego retorna a la historia: Crono había castrado a Urano (había hecho «algo grande») y le había arrebatado el poder; luego lo recibió Zeus (OF 10), que se convierte en rey de los dioses al engullir el falo del Cielo (OF 11). Queda entonces embarazado y todo lo anteriormente creado queda dentro de él (OF 12). Ello le asegura convertirse en rey para siempre (OF 13). Sigue un breve himno que canta las glorias de Zeus, nacido el último (pues nace en la última generación), se convierte en «nacido el primero» al engullir el falo de cielo y convertirse en «madre» de este y de los demás dioses que vuelven a nacer. Es el centro, el aire vivificante del universo y conoce y rige los destinos de todo (OF 14). A continuación, Zeus pasa a recrear el mundo; primero, genera por eyaculación a Afrodita, garante de la unión sexual, para que asegure la reproducción de los seres que van a venir después, así como a su séquito, Harmonía, símbolo de la unión sexual y Persuasión, la personificación del hecho de que un amante debe persuadir a su pareja. Después crea la Tierra, el Cielo, el Océano, los ríos-Aqueloo (OF 16), y la Luna (OF 17). Por fin, decide unirse sexualmente con su madre (OF 18). Tanto la devoración del falo de su antepasado, Cielo, como el incesto con su madre (y, según versiones posteriores, también luego con la hija de ambos, Perséfone) tienen el mismo objetivo: alterar el orden de las generaciones de forma que Zeus no pueda tener el mismo destino de sus antepasados, ser destronado por su descendiente, porque por medio del ingenioso expediente, Zeus se convierte en descendiente de sí mismo.

Como se verá en el capítulo 8, a través de su interpretación, el comentarista convierte este poema mitológico

## en una cosmogonía filosófica. Una verdadera hazaña intelectual.

[1]. Es una propuesta *exempli gratia* de reconstrucción del texto.

[2]. Aquí y en adelante, la cursiva se refiere a partes del poema citadas por el comentarista.

[3]. *archetai* significa ambas cosas. El comentarista juega con el doble sentido.

[4]. Hay un juego de palabras intraducible entre *archos* y *archetai*.

[5]. Según KPT en el comienzo se leería «Pues si las cosas que hay no se movieran, de forma que pudieran primero separarse, ni lo caliente se uniría con lo caliente»].

[6]. Hay un nuevo juego de palabras: «hacer el amor» se dice en griego *aphrodisiazein*, un derivado de *Aphrodite* el nombre de la diosa. (correr la numeración de las demás notas, claro).

[7]. Juego de palabras entre *syn-armozo* “ensamblar” y *harmonia* “harmonía, ensambladura”.

[8]. “Fluir” se dice en griego *rheo*, que se asemeja al nombre de *Rhea*.

[9]. Comienzo de la frase reconstruido por el sentido.

[10]. Comienzo de frase conjetural.

[11]. Es una parte en prosa que recoge de forma indirecta el texto en verso.

## LA COSMOGONÍA DEL PAPIRO DE DERVENI

**I. Introducción****I.1. Propósitos**

Como se ha visto en el cap. 7, en el Papiro de Derveni hay dos textos: los versos de un poema atribuido a Orfeo en el que se narraba el mito de la sucesión de los dioses en el poder supremo (cf. Bernabé 2002, 2007a) y el comentario, en el que se interpretaba el primero como una cosmogonía filosófica en la que *Nous* desempeña un importante papel y en la que resuenan ecos de filósofos presocráticos.

En este capítulo se trata de reconstruir su propuesta, insertarla con otras cosmogonías anteriores y señalar que, pese a que el autor del comentario muestra una cierta ingenuidad y rudeza en sus razonamientos, realiza un interesante esfuerzo intelectual para configurar una cosmogonía sistemática.

**I.2. Problemas que se plantean**

Ambos textos tienen un tono muy distinto y proceden de épocas diversas, pero no pueden entenderse el uno sin el otro, y es esta una situación de la que no tenemos paralelos antiguos. Además, nos falta mucha información: las partes perdidas del comentario, los versos del poema no citados o perdidos, las características del poema atribuido a Orfeo y la identidad del autor del comentario.

Por otra parte, el poema no seguía un orden «cronológico» del mito, sino que comenzaba *in medias res* y luego volvía atrás para referirse a los antecedentes de la situación narrada y a los hechos posteriores; el comentarista seguía un procedimiento paralelo, por lo que también

nos toca reconstruir el orden de los acontecimientos en la cosmogonía.

### **1.3. Presupuestos y terminología del comentarista**

El comentarista parte de los siguientes presupuestos:

En primer lugar, considera que el texto de Orfeo es «como un acertijo» (col. 7.5), y cree que la presentación mítica obedece al deliberado propósito de Orfeo de ocultar un relato cosmogónico. En consecuencia, pretende rescatarlo a través de métodos en boga en su época, como la etimología o la sinonimia. Se alinea así con la actividad iniciada por Teágenes (cf. cap. 4 § 3) y seguida por algunos sofistas.

En segundo lugar, Urano, Crono y Zeus (probablemente también Noche) no son para él dioses distintos, sino manifestaciones de un Intelecto (*Nous*) que configura la materia siguiendo pautas inteligentes. El propósito del autor del texto es hacer coincidir «episodios teogónicos» de la historia mítica del poema (el reino de cada dios) con «etapas cosmogónicas» de la actuación del Intelecto en la cosmogonía física, que él cree encubierta tras los versos de Orfeo. Su interés se centra en los dioses masculinos, por lo que apenas dedica unas palabras a las diosas, de las que también se hablaba en el poema.

En tercer lugar, identifica el Intelecto con el aire (*aer*) y cree que ambos pueden designarse en la última etapa cosmogónica con el nombre simbólico de Zeus (col. 17) [1].

Por otra parte, siguiendo un esquema propio de la filosofía posparmenídea, niega la creación, de modo que considera la materia como ingénita e incorruptible. La concibe como un conjunto de partículas que, como tales, no nacen ni mueren; las llama «las cosas que son» (*ta (e)onta*, col. 16.7, etc.) [2]. Mediante la acción de Intelecto, estas partículas pueden combinarse para formar otras

realidades a las que el comentarista llama «las cosas que son ahora» (*ta nyn eonta*, col. 16.2, etc.), que, en tanto que compuestos, son susceptibles de disgregarse o agregarse. Propone, pues una ontología de dos niveles: entidades permanentes y entidades contingentes (Betegh 2004, 227, Kouremenos en KPT 29, McKirahan 2013).

Sin embargo, no concreta el repertorio de «las cosas que son», es decir, no precisa (que sepamos) de qué materia están hechas estas partículas elementales. Debía pensar en partículas de materias diversas, pero no especifica ni cuántas ni cuáles.

Sí advierte de que hay partículas más calientes y más brillantes, pero calor y brillo no son solidarios, como puede verse en el siguiente pasaje, en el que contrapone las partículas del sol y las de la luna (col. 25.1-3):

Las partículas de las que está compuesto el sol son calientes y[3] las más brillantes; pero las partículas de las que está compuesta la luna son más blancas que las demás y están divididas de acuerdo con ese mismo principio, pero no son calientes.

Las acciones por las que «las cosas que son» pueden configurar «las cosas que son ahora» y por las que estas últimas pueden desconfigurarse o transformarse son denominadas por nuestro comentarista con términos, la mayoría de ellos bien conocidos de los filósofos presocráticos[4]. Destaco su uso de «dar / recibir un nombre» (*onomazein* / *-zesthai*, col. 18.3, 17.1), para insistir, contra la opinión de la gente común, en que el hecho de que una cosa reciba nombre no quiere decir que no existiera antes de ser nombrada.

El comentarista precisa que las partículas o las cosas que son pueden realizar o sufrir diversas acciones, bien por obra de Intellecto, bien por la de otras cosas que son. Unas se refieren al movimiento local[5]. Importa señalar que la acción combinada de temperatura y separación

produce efectos específicos: cuando el calor es bajo y las cosas que son se mantienen separadas, su movimiento se denomina «flotar» (*aioreisthai*, col. 17.9), en cambio, cuando el calor es alto y sufren un movimiento brusco, el resultado se denomina «chocar» (*krouein*, col. 15.1, en voz media, col. 14.4). Solo cuando hay un calor controlado, las partículas pueden combinarse, acción esta que se designa con diversos verbos[6], pero también pueden separarse y también dicha acción se denomina con varios términos[7]. Otros verbos expresan la posición o situación de unos *eonta* respecto a otros[8], e incluso puede indicarse que hay un tipo de afectación indeterminada: «perturbar» (*tarassein*, col. 9.6).

En los apartados siguientes se pasará revista en orden «cronológico» a los sucesos del poema teogónico, que se mencionan los primeros en los epígrafes y a sus correspondientes fases cosmogónicas (en la interpretación del comentarista) que los siguen entre paréntesis.

## **2. Episodios teogónicos y fases cosmogónicas**

### **2.1. Noche, la primera divinidad (Oscuridad indistinta, como estado originario)**

Suponemos (sobre todo por el testimonio de Aristóteles, que parece remitirse a esta teogonía o a una muy semejante) que Noche era el primer ser[9]. Lo más verosímil es que sea oscura y, probablemente, la oscuridad va asociada a falta de distinción en la materia que ella es o en la que ella se encuentra. Probablemente es también eterna, en tanto que no se indica que sea hija de ningún otro dios ni que haya surgido de otra cosa[10].

No disponemos de referencias del comentarista al estado de la materia que el concebiría como precosmogónico, en tanto que la cosmogonía o nacimiento del orden es siempre posterior a esta situación originaria que, por ejemplo, tampoco a Hesíodo le interesa en absoluto (cap.

5 § 5). Por razones que luego se verá, parece que el reino de la Noche era una especie de oscuridad fría y pasiva en que las partículas de materia tendrían que existir ya, dado que el autor afirma reiteradas veces que existen desde siempre, pero, como no se manifestaba la luz ni el calor, es posible que las imaginara en quietud, invisibles a un hipotético observador y aglutinadas entre sí por el frío que las rodea, como congeladas.

## **2.2. Nacimiento y reinado de Urano y Gea; nacimiento del éter (el *horizon Nous*)**

El poema contaba que de Noche nació Urano, el Cielo, y probablemente Gea, la Tierra, y también que Urano fue el primer rey[[11](#)]. Durante su reinado parece que Urano produce por eyaculación el éter (col. 13.4 = OF 8) que, de acuerdo con el comentario, parece ser luminoso y caliente.

Al comentarista, que no cree en absoluto que los dioses nazcan, el nacimiento de Urano no le interesa (menos aún, el de Gea). Interpreta etimológicamente *Ouranos* como un compuesto de la raíz *hor-*, que hay en el verbo «delimitar» (*horizo*)[[12](#)] y de Intelecto (*Nous*, col. 14.II-13):

Pues al «delimitar» (*horizon*) la naturaleza de todas las cosas que hay que aún no habían chocado entre sí, el Intelecto, recibió el sobrenombre de Urano (Cielo).

Si entiende que Urano es el Intelecto delimitador, parece que imagina la situación anterior como una especie de confusión sin límites internos. No explica cómo se produce esa delimitación, pero podemos suponerlo siguiendo la lógica de sus razonamientos. Urano, el Intelecto delimitador (*horizon Nous*), debía de concebirse como activo, cálido y luminoso, de modo que su primera acción sería hacer visibles con la luz y separar por el calor las partículas existentes, en lo que antes era una ma-



sa magmática y oscura en la que no se podía ver nada. Probablemente, además, aporta aire, que el comentarista supone siempre asociado al Intelecto (recuérdese que identifica Intelecto y aire). Sin embargo, se supone que esta primera diferenciación de las partículas, operada por el cielo luminoso, no produjo en ellas un movimiento significativo, capaz de dar lugar a entidades complejas y es probable que este estadio corresponda al definido en col. 17.10 como «las cosas que eran antes flotaban (*eioreito*)». Si «flotaban» es porque se había producido una separación entre ellas; además, es posible que el comentarista viera una relación etimológica entre *aer* «aire» y *aioreisthai* «flotar» (cf. Jourdan 2003, 17 n. 4, Betegh 2004, 269, Kouremenos en KPT 219).

En cuanto a la eyaculación de éter, es explicada en términos físicos por el comentarista en la col. 14.1-2:

...para expeler de sí lo más resplandeciente y lo más caliente, separado de sí mismo.

El sujeto de «expeler» tiene que ser Urano. Dado que en col. 25.1ss. se señala que algo (seguramente el sol) está compuesto de una acumulación de las partículas más calientes y más resplandecientes, a diferencia de la luna, que está configurada por otras brillantes, pero frías, y de las estrellas, que son el resultado de partículas que no se acumulan, parece evidente que el Cielo (Intelecto delimitador), que aporta aire y calor, debió de emitir en un determinado momento una gran cantidad de partículas calientes y brillantes, cuya concentración configuró el sol, mientras que otras más dispersas, dieron lugar a las estrellas.

### **2.3. Crono, la segunda generación divina (el *krouon Nous* y el nacimiento del Sol)**

Crono debe ser en el poema de Orfeo hijo de Urano y de Gea[13]. Castra a su padre, Urano, pero, a diferencia

de lo que ocurre en la *Teogonía* de Hesíodo, donde el falo de Urano cae al mar y de él se genera Afrodita, parece que el poeta contaría que el falo se quedó en el aire, entre el cielo y la tierra, lo que explicaría que se le identificara con el sol. Normalmente se considera que esta identificación es del comentarista, pero un estudio reciente (Scermino 2011) ha hecho verosímil que estuviera ya en el poema.

La situación del reino de Crono, según el comentarista, es aludida por primera vez como la situación anterior al cambio producido por Zeus en la col. 9.5-7:

Ahora bien, sabiendo (Zeus) que el fuego, cuando se mezcla con los demás elementos, perturba las cosas que hay y les impide que se combinen, por causa del calentamiento...

Para el comentarista Crono no nace; entiende etimológicamente el nombre de Crono (*Kronos*) como «Intelecto que hace chocar» (*krouon nous*, col. 14.2-4 y 8-9):

Pues bien, afirma (Orfeo) que este Crono le nació del Sol a la Tierra, porque él (Crono) fue la causa, por medio del sol, de que unas cosas «chocaran» (*krouesthai*) con otras. (...)

Por esta razón dice: (él), *que hizo algo grande*, ...

afirma que *le hizo algo grande a Urano*, porque este se vio privado de la soberanía.

La gran concentración de partículas de fuego (simbolizada por el poeta como el falo de Urano y que es una imagen del Sol), creada por el Intelecto, en esta fase se acerca demasiado a la tierra (no lo olvidemos, también una concentración de partículas), con lo que el excesivo calor que desprende provoca un movimiento brusco de las partículas de materia *ta eonta*, que antes estaban quietas y las hace chocar unas con otras. De este modo tampoco pueden configurar un cosmos.

Hay sin embargo en este período un cierto contrapeso a la acción del sol utilizado por Crono; se trata de Noche (cf. § 2.5).

#### **2.4. Zeus destrona a Crono (el *Nous* controla al sol)**

El poema quizá aludía al nacimiento de Zeus. Lo que está claro es que se refería a que Zeus derrotó a Crono y le arrebató, a su vez la soberanía (col. 8.4-5 = OF 5). Se supone que el problema de Zeus es ahora no ser, a su vez, destronado. Eso provocará su visita a Noche.

Por su parte, el comentarista desea dejar claro algunos extremos. Uno, en el que insiste una vez más, es que Zeus no nace. Es aire inteligente que ha existido siempre (col. 17) y en otro lugar (col. 9.7-10) señala:

él (Zeus) lo alteró (al fuego), hasta una medida en que, una vez alterado, no fuera capaz de impedir que las cosas que hay formen algo compacto. Y cada una de las que entran en contacto con él se ven dominadas. Y una vez dominadas, se mezclan unas con otras.

Si el fuego está demasiado cerca de las partículas de materia las calienta demasiado y las hace chocar (lo que hacía Crono). Para evitarlo, Zeus controla el fuego y, tras su intervención, hay calor para que las cosas se muevan, pero moderado, de forma que las cosas pueden combinarse y formar otras.

#### **2.5. La consulta de Noche (acción protectora de noche)**

En el poema, Zeus, una vez recibido el poder de su padre, visita la Noche en busca de consejo para «ocupar la sede del Olimpo», es decir, para que le indique cómo debe conservar el reino<sup>[14]</sup>. Es de suponer que Noche, tras ceder el poder a Urano, se había retirado a su *adyton* que en las versiones posteriores es una cueva (OF 163, 208), de forma que es esperable que en este poema lo sea también.

Con un largo excurso sobre sinonimia (col. 10.1-8) el comentarista intenta explicar los epítetos de la Noche. Así explica el epíteto «nodriza» porque en cierto modo (insuficiente) la noche ya contrarrestaba la acción disgregadora del sol (col. 10.11-13):

Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza*, alude enigmáticamente a que las cosas que el sol deshace al calentarlas las compacta la noche al enfriarlas ... y las cosas que el sol calentaba...

Conviene señalar las operaciones que el comentarista ha hecho sobre el texto:

a) Identificar la Noche como principio de lo frío, opuesto al sol, principio de lo caliente.

b) Reinterpretar «nodriza» (*trophos*) como nombre de agente de *trephein*, pero en el sentido «congelar» que tiene en algunos pasajes (como *Odisea* 9.246, cf. Kouremenos en KPT 186, Piano 2010, 31-33).

c) Relacionar las actividades de «calentar» y «enfriar» con «deshacer» y compactar - congelar<sup>[15]</sup>.

Por fin, en otro pasaje (col. 11.1-4), altera el valor de *adyton*.

Dice que ella *vaticina desde su adyton* siguiendo (sc. Orfeo) el parecer de que el *adyton* es la profundidad de la noche. Pues (la Noche) no penetra, como la luz, sino que sobre ella, que permanece en el mismo sitio, se superpone la luz del día.

El comentarista interpreta *adyton* etimológicamente como un adjetivo con sentido activo «que no penetra» (*ou g[ar] dynei*), en vez del sentido pasivo que tiene en el verso («en el que no se puede / debe penetrar»), y lo hace sobre la observación de que la oscuridad no tiene una capacidad activa, como la luz, sino que permanece pasiva e inmóvil, mientras que la luz es activa y se mueve, lo que le permite imponerse a la oscuridad. Por poner un ejemplo sencillo: si durante el día una habitación está a oscu-

ras y se abre una ventana, entra la luz. Pero si durante la noche la habitación está iluminada y se abre una ventana, no entra la oscuridad.

El sol existe, pues, antes de que Zeus lo controle[16]. Según el comentarista, el falo de Cielo sería una gran concentración de partículas de fuego lanzada al espacio tras la castración de este y que es usada por Crono para agitar las cosas que son (cf. col. 14.3-4).

De alguna forma en esta fase el sol se mueve, de manera que, mientras está próximo a las partículas de la tierra, las ilumina, calienta y hace chocar, pero su recorrido lo aleja alternativamente, con lo que la noche no es penetrada por la luz, tornan la oscuridad y el frío y las partículas vuelven a compactarse.

Naturalmente esta alternativa de fases de congelación y de choque violento de las partículas no permite que se produzca un cosmos.

## **2.6. Zeus engulle el falo de Urano (*Nous-aer* controla el Sol situado en el medio)**

En el poema, tras los consejos de Crono y Noche, Zeus engulle el falo-sol que había quedado en el éter y queda «embarazado» de todos los dioses (OF 8 y 11-12).

El comentarista explica que se le llame «falo» a lo que en realidad es el sol, como una metáfora de la generación (col. 13.5-6):

Usó (Orfeo) esa palabra («falo») al ver que los hombres creen que la generación reside en los genitales, y que sin genitales no hay generación, comparando así el sol con un falo. Y es que sin el sol no habría sido posible que las cosas que hay llegaran a ser, y una vez que las cosas que hay llegan a ser ... permanecen quietas ... porque el sol todas las cosas de igual modo... no a las cosas que hay ... ro-dear ...

Luego explica el proceso por el que el sol, dada su poderosa capacidad generatriz, si se le mantiene en el lugar adecuado, puede estabilizar las uniones de las partículas que forman las cosas que hay ahora, es decir, los seres del mundo ordenado (col. 15.1-5):

... para evitar que el sol hiciera] que entrechocaran con otras y conseguir que las cosas que hay, tan pronto como se separaran, se mantuvieran aparte unas de otras. Pues al quedar el sol separado y aislado en medio, (el Intelecto) mantiene fijo lo que hay más arriba del sol y lo que hay más abajo.

No se sabe cómo Zeus separa el fuego para llevarlo «al medio». Hay que suponer que, como es aire inteligente, lo envuelve (*periechein* «envolver» se lee, sin contexto en la col. 13.14) y, una vez envuelto, probablemente lo compacta y lo sitúa a una adecuada distancia de las cosas (col. 15). Evita así que la acción excesiva del sol (por proximidad o por no estar temperado por el aire o por ambas cosas) siga provocando que las partículas se vean sometidas a un movimiento agitado y choquen entre sí, sin poder configurar «las cosas que son ahora». En cambio, sí pueden surgir cuando el sol está centrado, aislado y a la distancia conveniente, ya que entonces, controlado por el aire inteligente, es fuente de vida.

«En medio» no quiere decir «en el centro», ya que el comentarista supone que el sol se mueve (cf. Kouremenos en KPT 206). Se refiere a la zona central, que recuerda el camino recorrido por el sol, en la visión mítica griega. Precisamente por no saber mantenerse «en medio», Faetón quema parte del cielo cuando sube demasiado o y quema parte de la tierra cuando baja demasiado (cf. McKirahan 2013).

Por otra parte, al comentarista le interesa insistir en que las cosas que hay ahora no son creadas, sino reconfiguración de las que había (col. 15.7-12):

Quiere decir que de él es el poder / principio[17] desde que (el Intelecto) es rey. El poder / principio se explica porque al hacer chocar cada una de las cosas que son con las otras, las mantenía separadas y creaba su actual reconfiguración, no creando cosas diferentes de otras diferentes, sino diferentes a partir de las mismas.

Y lo de *luego el prudente Zeus* es evidente que no es otro (dios), sino él mismo.

Debe precisarse que engullir el falo no corresponde a la formación del sol (como cree Kouremenos en KPT 197), sino al control de este por el *Nous-aer*. Zeus no crea, sino organiza; establece el dominio del Intelecto sobre el mundo, predomina y ordena (col. 19.1ss.). Las cosas, igual que antes flotaban (en el reino de Noche) y chocaban en el del Cielo, ahora se configuran (col. 17.8), pero también se mantienen separadas y quedan dentro del aire (col. 17.10-11). También la tierra está en el aire (col. 18.2.). Es de suponer que el aire protege también ahora a las cosas que son de la congelación de la Noche. Siempre según el comentarista, esta situación de predominio del aire inteligente es entendida por quienes no saben como que «Zeus nace» (col. 18.14-15).

## **2.7. Zeus embarazado (*Nous-aer* engloba toda la realidad)**

En el poema, al engullir el falo de Urano, Zeus queda «embarazado» de todos los dioses y diosas que aquel había generado. De este modo se convierte en «madre» de todos ellos, para darlos luego otra vez a luz. El poema dice que Zeus llegó a ser lo único y que luego fue rey de todo para siempre (OF 12.4 y 13).

El comentarista entiende esta vuelta al estado de gestación de las cosas que ya se habían producido como una manera alegórica de expresar que la materia es ingénita e imperecedera (col. 16.1-2 y 7-8):

En estos versos da a entender que las cosas que son existen siempre, y que las cosas que son ahora nacen de otras que ya había.

En cuanto a que Zeus sea lo único en esta fase (col. 16.6, OF 12.4)[18] y al hecho de que se convierta para siempre en rey de todo (col. 16.14, OF 13), los interpreta el comentarista en términos que presentan ecos de Anaxágoras, la superioridad de Intelecto sobre la restante materia; la identificación de Intelecto con aire indica que es concebido como material (col. 16.9-15):

Al decir eso hace evidente que el propio Intelecto, que es por sí mismo, vale por todas las cosas, como si las demás no fueran nada, pues no es posible que existan por sí mismas las cosas que hay ahora sin el Intelecto. Y en el verso siguiente dijo que el Intelecto vale por todas las cosas:

*Y ahora es rey de todo y en adelante lo será.*

siendo evidente que Intelecto y *rey de todo* es lo mismo.

## **2.8. El himno a Zeus, primero y último (la eternidad de *Nous-aer*)**

La teogonía incluía en este momento un breve himno a Zeus (OF 14) en que decía que nació el primero y el último, que es cabeza, centro y configurador de todo, hálito de todo, destino de todo y rey (OF 14, cf. cap. 7 § 28; sobre el *Himno a Zeus* en sus diferentes versiones, cf. Bernabé 2009a). La idea de un Zeus que es hálito de todo, como si fuera una especie de aire vivificador de todas las cosas, parece una intromisión de la filosofía en el poema de Orfeo, ya que recuerda de inmediato a Anaximandro y, más aún, a Diógenes de Apolonia[19]; en cuanto a la identificación de Zeus con la Moira, que es la personificación del destino, tiene sentido si el dios sabe cuanto va a ocurrir y si su organización racional del nuevo universo le permite controlar la organización del tiempo (Calame 1997, 74; cf. también Ricciardelli 1980, 118ss. y Betegh 2004, 202-204).



El comentarista «traduce» este aire inteligente como *Nous*, siguiendo la estela de Anaxágoras. En tanto que Aire inteligente, es eterno y no está sometido a nacimiento, de forma que su interés se centra en negar ese extremo, asegurando que Zeus solo es un nombre (col. 17.1-3):

Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que hay ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía....

Pero se creyó que llegó a ser cuando recibió el nombre de Zeus, como si no existiera antes.

La distinción entre meros nombres y realidades es de estirpe parmenídea. En este entorno resulta un aspecto novedoso la concepción del destino (*Moirá*) como pensamiento divino y organización del destino de las cosas, definida como «pensamiento del dios, siempre y por siempre», que hace pensar en los futuros desarrollos estoicos del tema, aspecto señalado por Brisson 2010, 249-254 y Casadesús, 2010, 196-202 (col. 18.9-10):

Pues Orfeo le llamó al pensamiento *Moirá*, pues le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. Y es que, antes de que fuera llamado *Zeus*, *Moirá* era el pensamiento del dios, siempre y por siempre. Pero, como fue llamado *Zeus*, creyeron (los hombres) que nació; sin embargo de hecho existía antes, pero no había sido nombrado. Por eso dice:

*Zeus nació el primero*

porque la *Moirá* fue primero pensamiento, y luego se convirtió en algo sagrado, al ser Zeus. Pero los hombres, que no entienden lo que se dice, consideran a Zeus como si fuera el (dios) que nació el primero.

La idea expresada en el himno de que Zeus es principio y centro la explica el comentarista porque todas las cosas se llaman por aquello que predomina, usando términos muy semejantes a aquellos con los que Simplicio

(probablemente ya Teofrasto) interpreta el pensamiento de Anaxágoras, cf. cap. 7 § 20. Como el aire predomina en el mundo, se dice que Zeus es todas las cosas (col. 19.1-4).

Dado que, de las cosas que son, cada una es llamada según aquello que predomina, todas las cosas fueron llamadas Zeus de acuerdo con este mismo principio.

El comentarista insiste también en que el Intelecto, al que Orfeo llama Zeus, conoce el curso todo de las cosas del universo (col. 19.5-8):

Afirman que la inteligencia de Zeus «sancionó» cómo es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras nazcan, sean y acaben.

## **2.9. Zeus eyacula a Afrodita y su séquito (Unión de las partículas materiales)**

En el poema se cuenta que Zeus crea por eyaculación a Afrodita y su séquito, Persuasión y Harmonía (OF 15, de col. 21.1-8).

Frente a una propuesta tan poco decorosa del poeta, el comentarista explica la palabra *thorne* «por eyaculación» como una alusión al hecho de que las pequeñas partículas que se encuentran en el seno del *Nous-aer* (Zeus) se movían y al situarse unas junto a otras saltaban (*ethornuto*), hasta que cada una llegaba a lo que le era similar, un proceso al que Orfeo llama simbólicamente Afrodita. Según el comentarista, las personificaciones del poema reflejan solo diversas formas de combinarse las partículas (Kouremenos en KPT 247-248): Afrodita sería «mezclarse», Persuasión, «ceder» (porque todo el que es persuadido, cede) y *Harmonia*, «ensamblarse». Afrodita y su séquito son, pues, según el autor «funciones especializadas» del Intelecto-aire para producir efectos específicos en las partículas materiales.

Puede pasarse por alto la parte dedicada a la generación de las diosas, que es menos relevante para la reconstrucción de la cosmogonía. Baste señalar que quedan huellas de las referencias del poema a la recreación del mundo por parte de Zeus, que genera a Océano, a Aqueloo, la luna y las estrellas. El comentarista tendrá que recurrir a toda su habilidad para demostrar que Zeus no crea nada. Baste aquí recordar su interpretación de la luna como una agregación de partículas, igual que lo fue el sol, pero blancas y frías, que se citó en § 1.3, mientras que las estrellas son partículas blancas y pequeñas que «flotan» (*aioreitai*, un verbo que le gusta al comentarista para definir la situación de partículas en cierto reposo que no configuran una masa).

## **2.10. ¿Una propuesta cíclica?**

El poema no indica nada semejante a un ciclo, esto es, a una vuelta atrás de la teogonía para comenzar otra vez. De hecho, afirma que Zeus (col. 16.14 = OF 13):

*ahora es rey de todo y en adelante lo seguirá siendo,*

lo que parece indicar que el orden de Zeus queda establecido para siempre.

Sin embargo, el comentarista hace una afirmación que parece que podría entender como un retorno a la situación de partida, en que de nuevo las partículas flotan, como en el reino de Urano (col. 17.6-9):

Y afirmó (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y que ese seguirá siendo su nombre hasta que las cosas que hay ahora se configuren en la misma forma en la que flotaban como eran antes.

Sin embargo, una propuesta inédita de Andrew Gregory interpreta el pasaje como «mientras las cosas que hay ahora estén configuradas», es decir, «siempre», lo que parece más acorde con el poema.

### 3. Colofón

La reconstrucción que propongo es sin duda discutible, debido a que he recurrido más de una vez a una lógica de los hechos que bien puede no coincidir con la del comentarista. Con todo, resulta, al menos, verosímil y no contradice los datos.

Parece que puede reconstruirse una cosmogonía en cuatro fases:

Primera fase, que en el mito corresponde a la presencia de Noche, antes del nacimiento de Urano. Para el comentarista, se trata de una situación precosmogónica, en la que solo hay una amalgama oscura de «las cosas que son (antes)» en las que nada se ve ni se distingue de lo demás.

Segunda fase, que en el mito corresponde a la actuación de Urano. Para el comentarista, significa un aumento de luz y calor y aportación de aire por parte del Intelecto que delimita (*horizon Nous*). Las «las cosas que son» ya se distinguen y se mueven con movimiento muy tenue: «flotan» (*aioreitai*).

Tercera fase, que en el mito corresponde a la actuación de Crono y que incluye la castración de Urano. Para el comentarista, se produce un aumento desmesurado del calor por la concentración de fuego que se genera con la formación del Sol. El Intelecto que hace chocar (*krouon Nous*) usa esa concentración de fuego para hacer que «las cosas que son» choquen violentamente (*krouontai*). Noche las congela y aquietta, cuando el sol se aleja.

Cuarta fase, que en el mito corresponde a la recepción de consejos de Noche por parte de Zeus y a la ingestión del falo de Urano. Para el comentarista, lo que ocurre es que el Aire inteligente (que es la forma en que interpreta a Zeus), tras aprender de sí mismo lo que es preciso, aplica masivamente su control sobre el fuego, así que

envuelve, encoge y retira al sol permitiendo así que «las cosas que son (antes)» puedan dar lugar a «las cosas que son ahora», esto es: a que haya una verdadera cosmogonía. Para ello, aplica diversos procedimientos de unión entre los elementos (como ceder, combinarse o ajustarse).

Por otra parte, esta cosmogonía no coincide con ninguna de las que conocemos en el ámbito presocrático, aunque comparte elementos con muchas de ellas. El aire que produce distinción dentro de lo uno es un rasgo de la cosmogonía pitagórica, pero según el comentarista lo uno es la Noche, concebida como un agregado de partículas. Comparte con la de los atomistas la idea de que los componentes materiales son partículas, pero ni habla de vacío (papel que parece representar el aire) ni declara que las partículas son de la misma materia, y en cambio introduce un factor de inteligencia rectora que falta en Demócrito y Leucipo. Comparte con Diógenes de Apolonia la idea de un Aire inteligente, pero no lo considera constitutivo único de las cosas. Comparte con Anaxágoras la idea de *epikratein* y el carácter excepcional de *Nous*, pero no le confiere un estatus diferente de la materia, y comparte con Empédocles la conversión de multiplicidad en unidad para luego generar una multiplicidad, y lo que parece ser un sistema cíclico, pero frente al doble agente amor-odio como fuerza motriz, el comentarista de Derveni postula solo uno, el *Nous-aer*.

Por último, parece evidente que, frente a la opinión de los primeros estudiosos acerca del desconocido autor del texto del papiro, que lo consideraban como un patán que mezclaba indiscriminadamente elementos filosóficos mal digeridos y que utilizaba el poema como mero pretexto, análisis posteriores nos lo muestran cada vez más como un intelectual, con un pensamiento coherente, co-

necedor de las corrientes filosóficas y que intenta hacer compatible la ciencia con una creencia religiosa. Recurriendo a procedimientos en boga en su tiempo, la etimología, la sinonimia, la alegoría, trata de encontrar en los versos de Orfeo un mensaje profundo, una cosmogonía estructurada que explica el mundo como la ordenación operada por un Aire inteligente que organiza elementos anteriormente surgidos de un modo caótico para situarlos en una ordenación precisa, en la que cada elemento tiene su parte para asegurar la pervivencia del mundo.

[1]. En Demócrito B 30 D.-K. podría verse una identificación implícita de Zeus con el aire, y Diógenes de Apolonia atribuye esta identificación a Homero en A 8 D.-K., cf. Kouremenos en KPT 219.

[2]. Sobre la terminología del comentarista cf. McKirahan 2013 (agradezco profundamente al autor haberme permitido leer su trabajo antes de publicarlo).

[3]. Comienzo de frase conjetural. Cf. col. 14.1.

[4]. «Llegar a ser» (col. 13.11), «hacerse» (col. 25.10), «estar destinado a ser» (col. 19.6), «acabar» (col. 19.7).

[5]. «Moverse» (col. 21.2), «saltar» (col. 21.3), «permanecer en reposo» (col. 13.12); otras aluden a su temperatura: «calentar» (col. 10.12), «enfriar» (col. 10.12).

[6]. «Mezclarse» (col. 9.5), «unirse» (col. 25.7), «combinar, configurar» (col. 10.13, en voz media «configurarse» col. 9.6), «reunirse» (col. 25.8), «compactarse» (col. 9.8), «ajustar, ensamblar» (col. 21.12).

[7]. «Deshacer» (col. 10.12), o «separarse» (col. 21.14) y la distinción de unas partículas respecto a otras, con «delimitar» (col. 14.12), «separarse» (col. 15.2), «estar dividido» (col. 25.2), «estar apartado, aislado» (col. 15.3), «mantener apartado» (col. 15.2).

[8]. «Rodear» (col. 13.14), «penetrar» (col. 11.3), «sobrepasar» (col. 24.5). La posición relativa puede expresarse en términos de superioridad, «dominar, predominar, sobrepujar» (col. 9.9), o inferioridad: «ceder» (col. 21.11).

[9]. Cf. Aristóteles *Metafísica* 1091b 4 «los poetas arcaicos dicen algo semejante, que no reinan y mandan los primeros, como Noche, (...) sino Zeus», donde claramente contrapone el primer Ser, Noche, con el que reina sobre los dioses, Zeus.

[10]. En efecto, en col. 14.6 (*OF* 10) se dice que Urano es su hijo (es lo que significa «Eufrónida») y que reinó el primero, y en col. 16.3 (*OF* 12.1) se habla del «rey nacido el primero», que se refiere asimismo a Urano, indicando que no solo fue el primer rey, sino el primero que nació. Como consecuencia, debemos entender que su madre, Noche, es ingénita.

[11]. Cf. la nota 10. Gea se menciona en col. 14.3 como madre de Crono, esto es, la genealogía tradicional.

[12]. En nuestra visión de las cosas, el cielo «limita» con la tierra y el mar, y a ese límite le llamamos precisamente con un derivado del griego: *horizonte*.

[13]. Col. 15.6 (OF 8.4): «Y de éste a su vez Crono, y luego el prudente Zeus». La frase de la col. 14.2-3 «Pues bien, afirma (Orfeo) que este Crono le nació del Sol a la Tierra» es fácil de explicar si el comentarista piensa que el sol es el falo de Urano, cf. Bernabé 2002, 110, 2007c, 18.

[14]. La profecía de Noche se produce después de la toma de poder de Zeus, de acuerdo con el orden de cita de los pasajes del poema, que no tenemos por qué considerar que el comentarista altera. Cf. OF 6.2-3. La Noche es en el poema la progenie de la estirpe, cf. otras interesantes precisiones en Piano 2010.

[15]. Cf. el uso de *dialysis* por Demócrito B 297 D-K. «descomposición (*dialysin*) de la naturaleza mortal».

[16]. *Contra* Betegh 2004, 230-235, que afirma que Zeus crea el sol. Zeus no crea el sol, solo lo cambia de lugar y de tamaño.

[17]. *arche* significa ambas cosas y da la impresión de que el comentarista aprovecha ese doble valor para mantener la ambigüedad.

[18]. La expresión recuerda el epíteto *mounogenes* de Parménides B 8.4 D-K.

[19]. Cf. Anaximandro fr. B 2 D-K.: «Como nuestra alma, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo entero lo abarca un hálito, el aire» y Diógenes de Apolonia fr. 9 Laks (B 5 D-K.): «Así que me parece que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire. Y por él son gobernadas las cosas todas y a todas las domina. Eso mismo, en efecto, me parece que es la divinidad y que a todo alcanza, todo lo dispone y en todo reside. Ni una cosa hay que no participe de él».

# ÍNDICES



D.-K. = H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 71954.

DGE = *Diccionario griego español*, por F. R. Adrados y colaboradores, Madrid, desde 1980 (ahora accesible en línea: <http://dge.cchs.csic.es/xdge>)

KPT: Kouremenos - Parássoglou - Tsantsanoglou 2006.

MdS VI: *Papiri filosofici. Miscellanea di studi* VI, Firenze 2011.

OF = *Orphicorum fragmenta* (Bernabé 2004).

BIBLIOGRAFÍA

Accame, S., 1961: «La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica», *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* N. S. 39, 359-394.

Adrados, F. R., 1973: «El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico», *Emerita* 41, 1-43 (recogido en 1992, 35-90).

—, 1976: F. R. Adrados, P. Bádenas de la Peña, J. M. Lucas de Dios, *Raíces griegas de la cultura moderna*, Madrid.

—, 1981: «La teoría del signo en Gorgias de Leontinos», en *Logos Semantikós. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, Madrid, 1, 9-19.

—, 1992: *Palabras e ideas*, Madrid.

—, en prensa: «La filosofía griega: ¿un género literario?», en *Modernidad de la filosofía griega. Homenaje a Tomás Calvo*, Madrid.

Álvarez Salas, O., 2007: «I frammenti “filosofici” di Epicarmo: una revisione critica», *Studi italiani di filologia classica* 4<sup>a</sup> ser. 5.1, 23-72.

Anonymus, 1982: «Der orphische Papyrus von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1<sup>\*</sup>-12<sup>\*</sup>, después de p. 300.

Arens, H., 1976: *La Lingüística*, trad. española de J. Díaz Regañón, Madrid (ed. original alemana 1969).

Arrighetti, G., 1987: «Omero, Esiodo e la riflessioni sulla lingua», en *Poeti, eruditi e biografì. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa, 13-36.

Atherton, C. (ed.), 1997: *Form and Content in Didactic Poetry*, Bari.

Benveniste, E., 1937: «Expressions indoeuropéens de l'éternité», *Bulletin de la Société de Linguistique* 33, 103-112.

Bergren, A. T. L., 1975: *The Etymology and Usage of peirar in Early Greek Poetry*, New York.

Bernabé, A., 1979: *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid.

—, 1981: «Mito y epopeya en los orígenes de la historiografía griega», *Revista de la Universidad Complutense*, 328-334 (recogido en 2008, 363-375).

—, 1992: «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de los nombres divinos en los órficos», *Revista Española de Lingüística* 22, 25-54 (accesible en línea: <<http://www.uned.es/sel/pdf/ene-jun-92/22-1-Bernabe.pdf>>).

—, 1996: *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta*, pars I, edidit —, editio correctior Stuttgart - Leipzig.

—, 2001: *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid.

—, 2002: «La théogonie orphique du Papyrus de Derveni», *Kernos* 15, 91-125.

——, 2003: *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.

——, 2004: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II: Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta*, edidit ——, Fasc. I, Monachii et Lipsiae.

——, 2004a: *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid.

——, 2004b: «La génesis de la terminología lingüística», *Revista Española de Lingüística* 34, 363-395.

——, 2007: «L'âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne», en J. F. Pradeau (ed.), *Études platoniciennes IV, Les puissances de l'âme selon Platon*, Paris, 25-44.

——, 2007a: «The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers», *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 99-133.

——, 2007b: *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta II 3, Musaeus • Linus • Epimenides • Papyrus Derveni • Indices*, Berolini-Novi Eboraci.

——, 2007c: «Autour de l'interprétation des colonnes XIII-XVI du Papyrus de Derveni», *Rhizai. Journal for Ancient Philosophy and Science* 4.1, 77-103.

——, 2008: *Dioses, héroes y orígenes del mundo*, Madrid.

——, 2008a: «Teogonías órficas», en Bernabé-Casadesús, 291-324.

——, 2009: «Expresiones polares en Heráclito», en Hülsz Piccone (ed.), 103-137 (accesible en línea:

<[http://www.academia.edu/1405441/Expresiones\\_polares\\_en\\_Heraclito](http://www.academia.edu/1405441/Expresiones_polares_en_Heraclito)>.

——, 2009a: «L'Inno a Zeus orfico. Vicissitudini letteraria, ideologiche e religiose», *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 137, 2009, 56-85.

—, 2010: *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid.

—, 2011: «Orfeo y la filosofía», *Hypnos* 27, 183-204 (accesible en línea: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/issue/view/514/showToc>>).

— 2011a: «El mito de Protágoras sobre el origen del hombre», en A. Bernabé y J. Pérez de Tudela (eds.), *Mitos sobre el origen del hombre*, Madrid, 297-325.

— 2011b: «Idea en los filósofos presocráticos», en A. Pérez Jiménez e I. Calero Secall (eds.), *Doron Mnemosynes. Miscelánea de Estudios ofrecidos a M<sup>a</sup> Ángeles Durán López*, Málaga, 61-68.

—, 2013: «Filosofía e mistérios: leitura do prêmio de Parmênides», *Archai. Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental* 10, 37-56.

—, en prensa, a: «Apuntes sobre la col. IV del Papiro de Derveni», comunicación en el XIII Congreso Español de Estudios Clásicos.

Bernabé, A. - Casadesús, F. (eds.) 2008: *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid.

Bernabé, A. - Casadesús, F. - Santamaría M. A. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/orfeo-y-el-orfismo-nuevas-perspectivas—o/> (publicado en 2010).

Bernabé, A. - Jiménez San Cristóbal, A. I., 2008: *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.

Bernabé, A. - Mendoza, J., 2013: «Pythagorean Cosmogony and Vedic Cosmogony (RV 10.129). Analogies and Differences», *Phronesis* 58, 32-51.

Bernabé, A. - Pérez de Tudela, J. - Cordero, N. 2007: *Parménides. Fragmentos y tradición textual*, Madrid.

Betegh, G., 2004: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.

Blanck, H. 1997: «Un nuovo frammento del “catalogo” della biblioteca di Tauromenion», *La parola del passato* 52, 241-245.

Bollack, J., 1965-1969: *Empédocle*, Paris.

Booth, N. B., 1957: «Zeno's paradoxes», *Journal of Hellenic Studies* 2, 187-201.

—, 1957a: «Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides?», *Phronesis* 2, 1-9.

—, 1957b: «Were Zeno's Arguments Directed against the Pythagoreans?», *Phronesis* 2, 90-103.

Bowra, C. M., 1937: «The Proem of Parmenides», *Classical Philology* 31, 97-112 (reproducido en *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 38-53).

Brancacci, A., 1986: «Les mots et les choses: la philosophie du langage chez Démocrite», en *Philosophie du langage et grammaire de l'antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 9-28.

Brisson, L., 2010: «Zeus n'a pas commis l'inceste avec sa mère. Une interprétation de la colonne xxvi du Papyrus de Derveni», en Bernabé, Casadesús y Santamaría (eds.), 240-254.

Burkert, W., 1972: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass.

Burnet, J., 1930: *Early Greek Philosophy*, London, 4<sup>a</sup> ed.

Burton, A., 1972: *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*, Leiden.

Calame, C., 1997: «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», in Laks y Most (eds.), 65-80.

Casadesús, F., 2001: «El Papiro de Derveni y la técnica órfica de interpretación etimológica», *Praktika ia Diethnous Synedriou Klassikon Spoudon*, Athenai, I, 143-151.

—, 2009: «La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito», en Hülsz (ed.), 139-168.

—, 2009a: «La dimensión cósmica, ética y epistemológica del concepto de “medida” (*metron*) en la filosofía griega», *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, 447-497.

—, 2010: «Similitudes entre el Papiro de Derveni y los primeros filósofos estoicos», en Bernabé, Casadesús y Santamaría (eds.), 192-239.

—, en prensa: «Algunas consideraciones sobre el concepto *to apeiron* en Anaximandro», *I Congreso Iberoamericano de Filosofía*, Cáceres-UCM Madrid, 21-26 de septiembre de 1998.

Caveing, M., 1982: *Zénon d' Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu*, Paris.

Chantraine, P., 1968 etc.: *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, Paris.

Classen, J., 1829: *De grammaticae Graecae primordiis*, Diss. Bonn.

Collado, J. A., 1973: *Historia de la Lingüística*, Madrid.

Cordero, N. L., 1988: «Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?», *La parola del passato* 43, 100-126.

Cornford, F. M., 1950: «A Ritual Basis for Hesiod's Theogony», in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 95-116 (traducción española *La filosofía no escrita*, Barcelona 1974).

Couloubaritsis, L., 1986: *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.

Coxon, A. H., 1986: *The Fragments of Parmenides*, Assen.

Cunchillos, J. L., 1990: *Los orígenes*, Madrid.

Curd, P., 2007: *Anaxagoras of Clazomenae, Fragments and Testimonia*. A Text and Translation with Notes and Essays by —, Toronto-Buffalo-London.

Degani, E., 1961: *AION da Omero ad Aristotele*, Padova.

Deichgräber, K., 1938-1939: «Bemerkungen zu Diógenes' Bericht über Herakleitos», *Philologus* 93, 12-30.

—, 1962: *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*, Wiesbaden.

Diels, H. 1909: *Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch*, Berlin, 2<sup>a</sup> ed.

Diels, H.- Kranz, W., 1954: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 7<sup>a</sup> ed.

Dirlmeier, F. 1938: «Der Satz von Anaximandros von Milet (VS5 12 B 1)», *Rheinisches Museum* 87, 376-382 (reproducido en H. G. Gadamer, *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, 88-94).

Domínguez, V. [2010]: «El *ápeiron* de Anaximandro y el *Papiro de Derveni*», en A. Bernabé, F. Casadesús y M. A. Santamaría (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca virtual Cervantes

(<http://www.cervantesvirtual.com/obra/orfeo-y-el-orfismo-nuevas-perspectivas—o/>) 255-264.

Eggers Lan, C., 1984: *Las nociones de tiempo y eternidad, de Homero a Platón*, México.

Eggers Lan, C. - Juliá, V. E., 1978: *Los filósofos presocráticos I*, Madrid.

Eijk, Ph. H., 2005: *Hippocrates in Context*, Leiden.

Faris, J. A., 1996: *The Paradoxes of Zeno*, Aldershot.

Ferber, R., 1981: *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, München (Stuttgart 21995).

Ferrari, F., 2010: «Democrito a Derveni? PDerv. col. 4, 1-6», *La parola del passato* 65, 137-148.

———, 2011a: «Rites without Frontiers: Magi and Mystai in the Derveni Papyrus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179, 71-83.

———, 2011b: «Eraclito e i Persiani nel Papiro di Derveni (col. IV 10-14)», en M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, E. Luján Martínez, R. Martín Hernández, M. A. Santamaría Álvarez y S. Torallas Tovar (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments In Honour of Alberto Bernabé*, Berlin-Boston, 365-370.

———, 2011c: «Frustoli erranti. Per una ricostruzione di P. Derveni coll. I-III», en MdS VI, 39-54.

Ferrater Mora, J., 1979: *Diccionario de Filosofía*, Madrid.

Festugière, A. J., 1949: «Le sens philosophique du mot *aion*. À propos d'Aristote *De caelo* 1, 9», *La parola del passato* 11, 172-189.

Fränkel, H. 1931: «Die Zeitaussfassung in der archaischen griechischen Literatur», *Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 25, 97-118 (reproducido en 1975, 1-22).

———, 1975: *Early Greek Poetry and Philosophy*, traducción de M. Hadas y J. Willis, Oxford.

———, 1977: «Zeno of Elea's Attacks on Plurality», en Furley-Allen II, 102-142.

Fritz, K. von, 1939: *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokritos, Platon und Aristoteles*, New York.



Furley, D. J. - Allen, E. E. (eds.), 1970-1977: *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols., London.

Gambarara, D., 1984: «Réflexion religieuse et réflexion linguistique aux origines de la philosophie du langage», en S. Auroux, M. Glatigny, A. Joly, A. Noclas e I. Rosier (eds.), *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Lille, 105-114.

—, 1984a: *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma.

Gangutia, E. 1977: «Teorías semánticas en la Antigüedad», en F. R. Adrados et al. (eds.) *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid, 3-60.

—, 1977a: *Vida-Muerte de Homero a Platón*, Madrid.

García Calvo, A., 1985: *Razón común*, Madrid.

Geckeler, H., 2000: «Acerca del problema de las lagunas léxicas», en *Cien años de investigación semántica: de Michel Bréal a la actualidad*, Madrid, 65-82.

Gemelli Marciano, L., 2008: «Images and Experience: At the Roots of Parmenides' Aletheia», *Ancient Philosophy* 28, 21-48.

Gigon, O., 1935: *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig.

Gil, L., 1959: «El "logos" vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad», *Emerita* 27, 239-268.

González Castro, J. F., 1993: *Estudio de la categoría de número en el nombre en Homero* (singularia tantum y pluralia tantum), Tesis Doctoral, Madrid.

Granger, H., 2007: «Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon», *Transactions of the American Philological Association* 137, 403-433.

Grünbaum, A. 1968: *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, London.

Guthrie, W. K. C. 1962: *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge (trad. esp. de A. Medina, *Historia de la filosofía griega*, I, 1984, Madrid).

—, 1965: *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge (trad. esp. de A. Medina, *Historia de la filosofía griega*, III, 1986, Madrid).

Havelock, E. A., 1966: «Pre-Literacy and the Pre-Socratics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 13, 44-67.

Heidel, W. A., 1921: «Anaximander's Book the Earliest Known Geographical Treatise», *Proceedings of the American Academy* n. 7.

Hülsz Piccone, E. (ed.) 2009: *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, México.

Ivić, M., 1965: *Trends in Linguistics*, transl. M. Heppel, The Hague.

Jaeger, W., 1962: *Paideia*, trad. de J. Xirau y W. Rocces, México.

Janko, R., 2002: «The Derveni papyrus: an Interim Text», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1-62.

—, 2008: «Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166, 37-51.

Jourdan, F., 2003: *Le Papyrus de Derveni*, traduit et présenté par —, Paris.

Kahn, Ch., 1960: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York.

—, 2003: «Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato» in H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, 139-161.

Kingsley, P., 1995: *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford.

—, 1999: *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, Calif.

Kirk, G. S. - Raven J. G., 1974: *Los filósofos presocráticos*, traducción española de J. García Fernández, Madrid.

Kleingünther, A., 1933: *Protos heuretes*, Leipzig.

Kouremenos, T. - Parássoglou G. M. - Tsantsanoglou K., 2006: *The Derveni Papyrus*, Firenze.

Kranz, W., 1924: «Das Werhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in den althellenischen Literatur», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 53/54, 65-85.

Laks, A. - Most, G. W. (eds.), 1997: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford.

Lambert, W. G. - Parker, S. B., 1967: *Enuma Eliš*, Oxford.

Lara, D., 1986: «Tendencias en la investigación hipocrática», *Estudios clásicos* 90, 161-170 (accesible en línea

<<http://digital.csic.es/bits-tream/10261/19223/1/317029d3b99ec9d827e62579-cob85123.pdf>>).

—, 1991: *Estudio sobre la composición en los tratados hipocráticos*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense.

Lara Peinado, F. - Cordero, M. G., 1981: *Poema babilónico de la Creación*, Madrid.

Law, V., 2003: *The History of Linguistics in Europe: from Plato to 1600*, Cambridge.

Lee, H. D. P. 1967: *Zeno of Elea. A Text with Translation and Notes*, Amsterdam.

Lersch, L. 1834-1841: *Die Sprachphilosophie der Alten*, Bonn.

Long, A. A., 1985: «Early Greek Philosophy», en P. E. Easterling y B. M. W. Knox (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 1: *Greek Literature*, Cambridge, 245-257.

López Férez, J. A. (ed.), 1992: *Tratados hipocráticos. Estudios acerca de su contenido, forma e influencia*, Madrid.

MacKenzie, J. S., 1912: «Eternity», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedie of Religion and Ethics*, 5, Edimburgh, 401-405.

Malmberg, B., 1991: *Histoire de la Linguistique. De Sumner à Saussure*, Paris.

Marcovich, M., 1965: s.v. «Herakleitos», en Pauly-Wissowa, *RE*, Suppl. X, Stuttgart, col. 246-320.

—, 1967: *Heracлитus. Editio maior*, Mérida (Venezuela).

—, 1973: «Problemas heraclíteos», *Emerita* 41, 449-473.

Martin, A. - Primavesi, O., 1999: *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin-New York.

Martín Hernández, R., 2010: *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Madrid.

Martínez Nieto, R. B., 2000: *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas griegas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid.

Megino C., 2005: *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles, influencias y paralelismos*, Madrid.

—, 2008: «Empédocles y el orfismo», en Bernabé-Casadesús (eds.), 1105-1140.

McKirahan, R. D., 1999: «Zeno», en A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 134-158.

—, 2013, *The Cosmogonic Moment in the Derveni Papyrus*, in R. Patterson, V. Karasmanis y A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato. A Festschrift in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas-Zurich-Athens, 79-110.

Meillet, A., 1919: «La langue et l'écriture», *Scientia* 26, 290-293.

Migliori, M., 1984: *Unità, molteplicità, dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milano.

Mondolfo, R. 1952: *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Buenos Aires (21971).

—, 1973: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, traducción de M. Caletti, México.

Mondolfo, R. - Tarán, L., 1972: *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, a cura di—, Firenze.

Most, G. W., 1999: «The Poetics of Early Greek Philosophy» en A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 332-360.

Motte, A., 2003: «Les philosophes préclassiques», en A. Motte, Chr. Rutten y P. Somville (eds.), *Philosophie de la Forme, eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve-Paris-Dudley MA, 19-63.

Mounin, G., 1968: *Historia de la Lingüística. Desde los orígenes al siglo XX*, trad. de F. Marcos, Madrid.

Mouraviev, S., 1999-2010, *Heraclitea*, Sankt Augustin, 10 vols.

Mourelatos, A. P. D., 1970: *The Route of Parmenides*, New Haven-London [Las Vegas-Zürich-Athens 22008].

Nestle, W., 1940: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart.

Nothdurft, W., 1978: «Noch einmal *peirar* / *peirata* bei Homer», *Glotta* 56, 25-40.

O'Brien, D., 1969: *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge.

—, 1987: «L'être et l'éternité», en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide II*, Paris, 135-162.

Onians, R. B., 1951: *The Origins of European Thought, about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.

Osborne, C., 1997: «Was Verse the Default Form for Presocratic Philosophy?», en C. Atherton (ed.), 23-35.

Owen, G. E. L., 1957-1958: «Zeno and the Mathematicians», *Proceedings of the Aristotelian Society* 58, 199-222.

—, 1966: «Plato and Parmenides on the Timeless Present», *The Monist* 50, 317-340.

Palmer, John, 2012: «Zeno of Elea», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/zeno-elea/>>.

Philippson, P., 1949: *Origini e forme del mito greco*, Torino.

Pfeiffer, R., 1968: *History of Classical Scholarship*, I, Oxford (trad. esp. J. Vicuña y M. R. Lafuente, *Historia de la filología clásica*, Madrid 1981).

Piano, V., 2010: «"... e quella profetizzò dall'antro". Mitologia e cosmologia di Notte nel papiro di Derveni», *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'*, 75 (n. s. 61), 11-48.

Piano, V., 2011. «Ricostruendo il rotolo di Derveni. Per una revisione papirologica di P Derveni I-III», en *MdS VI*, 5-37.

Ramelli, I., 2007: *Allegoristi dell'età classica: opere e frammenti*. Introduzione di R. Radice; in appendice il papiro di Derveni con testo greco a fronte, Milano.

Rank, L., 1956: *Etymologiseering en verwante werschijnselen bij Homerus*, Diss. Utrecht.

Reale, G., 1970: *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

Regenbogen, O., 1955: Reseña de W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, en *Gnomon* 27, 305-315.

Ricciardelli Apicella, G., 1980: «Orfismo e interpretazione allegorica», *Bollettino dei classici* 3<sup>a</sup> ser. 1, 116-130.

Riedweg, Ch., 1995: (1997), «Orphisches bei Empedokles», *Antike und Abendland* 41, 34-59 (traducción española en *Taula* 27-28, 1997, 33-59).

Risch, E., 1974: «Namendeutungen und Wörterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern», en *Eumusia. Festgabe für E. Howald*, Zürich, 72-91.

Robins, R. H., 1974: *Breve historia de la lingüística*, trad. E. Alcaraz, Madrid.

Rodríguez-Noriega Guillén, L., 1996: *Epicarmo de Siracusa, testimonios y fragmentos. Edición crítica bilingüe*, Oviedo.

Romilly, J. de, 1971: *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris.

Rudberg, G., 1942: «Zum Stil des Diogenes von Apollonia», *Symbolae Osloenses* 22, 1-7.

Sainsbury, R. M., 1995: *Paradoxes*, Cambridge 2nd edition.

Salmon, W. C. (ed.), 1970: *Zeno's paradoxes*, Indianapolis-New York.

Salvadore, M., 1987: *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova.

Scermino, M., 2011: «P.Derveni coll. XIII-XVI: un mito, due frammenti, un rompicapo», in *MdS* VI, 55-90.

Schibli, H. S., 1990: *Pherecydes of Syros*, Oxford.

Schironi, F., 2001: «L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 136, 11-21.

Schmeja, H., 1975: «Dareios, Xerxes, Artaxerxes. Drei persische Königsnamen in griechischer Deutung (zu Herodot VI 98, 3)», *Sprache* 21, 184-188.

Schmidt, W. - Stählin, O., 1929: *Geschichte der griechischen Literatur*, I, München.

Sider, D., 2005: *The Fragments of Anaxagoras*, Sankt Augustin.

Siegel, R. E., 1959: «The Paradoxes of Zeno. Some Similarities between Ancient Greek and Modern Thought», *Janus* 48, 24-47.

Solmsen, F., 1971: «The Tradition about Zeno of Elea Re-examined», *Phronesis* 16, 116-141.

Stanford, W. B., 1939: *Ambiguity in Greek Literature: Studies in Theory and Practice*, Oxford.

Steinthal, H., 1890: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Romen*, I, Berlin.

Stokes, M. C., 1971: *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge Mass.

Struck, P. T., 2004, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton.

Tarán, L., 1965: *Parmenides*, Princeton.



Trépanier, S., 2004: *Empedocles. An Interpretation*, New York-London.

Turner, E. G., 1952: *Athenian Books in the Fifth and Fourth centuries B. C.*, London.

Untersteiner, M., 1963: *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

Valk, M. Van der, 1971: *Researches on the Text and Scholia of the «Iliad»*, Leiden.

West, M. L., 1963: «Three Presocratic Cosmogonies», *Classical Quarterly* N. S. 13, 154-176.

—, 1966: *Hesiod. Theogony*, Oxford.

—, 1971: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.

—, 1983: *The Orphic Poems*, Oxford.

Wilamowitz Moellendorff, U. von, 1937: *Kleine Schriften*, V 2, Berlin.

Wright, M. R., 1981: *Empedocles: the Extant Fragments*, New Haven-London.

—, 1997: «Philosopher Poets: Parmenides and Empedocles», en Atherton (ed.), 1-22.

Zeller, E. - Mondolfo, R. 1961: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. 4, *Eraclito*, Firenze.

Aecio

I.3.8: 60

I.21.1 = B 33 D.-K.: 162

2.4.3: 164

Agatémero

I.1: 21

Alceo

67.2 Voigt: 84 n. 69

298.26 V.: 82 n. 61, 97 n. 87

320 V.: 59

Alcmeón

B 1 D.-K.: 48 n. 35

Alexis

fr. 27 Kassel-Austin: 105 n. 106

Anaxágoras

A 41 D.-K.: 229

B 1 D.-K.: 93

B 2 D.-K.: 94

B 3 D.-K.: 94, 207

B 6 D.-K.: 208

B 9 D.-K.: 209

B 10 D.-K.: 206

B 12 D.-K.: 94, 171, 209

B 17 D.-K.: 134, 211

B 21a D.-K.: 100

Anaximandro

*Acerca de la naturaleza*: 24

*Acerca de las estrellas fijas*: 24

*Esfera*: 24

*Recorrido de la tierra (ges periodos): 24*

A 1 D.-K.: 24 n. 16, 69

A 2 D.-K.: 24

A 9 D.-K.: 25, 157, 188, 201

A 10 D.-K.: 157

A 11 D.-K.: 157, 161

A 15 D.-K.: 26 n. 19, 157

B 1 D.-K.: 69, 72, 157, 204

B 2 D.-K.: 26 n. 21, 250 n. 168

B 3 D.-K.: 26 nn. 20 y 21, 88, 90, 157

Anaxímenes

A 1 D.-K.: 26

B 1 D.-K.: 27, 186

B 2 D.-K.: 27

Apolodoro de Atenas

F 29 2.2.5 y 339 Jacoby: 24 n. 16

Aristófanes

*Aves* 691: 71

*Avispas* 1175: 75 n. 47

1495: 27 n. 24

*Caballeros* 533: 70 n. 42

*Nubes* 206: 24 n. 17

*Ranas* 449: 83 n. 67

*Tesmoforiantes* 263: 27 n. 24

Aristóteles

*Acerca de la generación y la corrupción* 318b 21: 100 n. 92

*Acerca de los poetas* (fr. 20 Rose): 34

*Acerca del alma* 404b 11: 60

405a 16: 23 n. 14

409a 3: 183

410a 2: 60

411a 8: 23 n. 15

*Acerca del cielo* 294a 19: 23 n. 14

294a 28: 156

295a 30: 60

*Acerca del mundo* 396a 31: 90 396b 6: 41

*Categorías* 1a 1ss.: 59

*Constitución de los Atenienses* 68.3: 74 n. 45

*Física* 187a 23ss.: 172 n. 131

203b 11: 26 n. 19

203b 13: 26 n. 20, 157

203b 14: 90

208b 29: 152

213b 16: 73

213b 22ss.: 162

223a 28: 146

250b 24ss.: 172

251b 15ss.: 175

*Historia de los animales* 514a 32: 27 n. 24

*Metafísica* 983b 6: 56, 156

985b 4: 127

986a 2: 70

997b 7: 91

1000b 12: 170 n. 130

1003a 33: 127

1028b 16: 183

1052a 21: 90

1091a 15ss.: 95

1091b 4: 242 n. 158

*Meteorológicos* 357a 24: 35

*Partes de los animales* 645a 18: 219

*Poética* 1447b 17: 35

*Refutaciones sofísticas* 170b 19: 51

*Retórica*: 137

1407b: 38

fr. 201 Rose: 162

fr. 208 R.: 59

Arquíloco

122 West: 101 n. 96

122.1 W.: 40

193.2 W.: 105 n. 105

298.1 W.: 85 n. 77

Ateneo

11.470b: 18 n. 8

Baquílides

5.200: 91 n. 80

14.114: 82 n. 58

*Biblia*

*Génesis* 2.19: 120

*Carmen Aureum*

51s.: 101 n. 96

*Certamen de Homero y Hesíodo*: 40 n. 32

18 West: 19 n. 10

Cicerón

*Academia primaria* 2.23.74: 36

*Académicos* 1.20: 64

*Del orador* 1.212: 74

*Tusculanas* 1.58: 64

5.3.9: 74 n. 46

Cleantes

*Himno a Zeus: 52*

Cleobulo

10.3: 106

Demócrito

A 57 D.-K.: 64

A 71 D.-K.: 174, 175

A 72 D.-K.: 175

B 3 D.-K.: 106

B 5 D.-K.: 137

B 8 D.-K.: 101

B 9 D.-K.: 85

B 23 D.-K.: 107

B 26 D.-K.: 136

B 30 D.-K.: 240 n. 150

B 54 D.-K.: 84 n. 69

B 58 D.-K.: 84 n. 69, 108

B 64 D.-K.: 75 n. 47

B 65 D.-K.: 75

B 68 D.-K.: 106

B 71 D.-K.: 107

B 75 D.-K.: 106

B 77 D.-K.: 106

B 78 D.-K.: 85, 86

B 81 D.-K.: 85

B 89 D.-K.: 106

B 98 D.-K.: 84 n. 69

B 106 D.-K.: 107

B 113 D.-K.: 84 n. 69

B 125 D.-K.: 91 n. 79

B 132 D.-K.: 108

B 155 D.-K.: 108  
 B 164 D.-K.: 105, 106  
 B 169 D.-K.: 106  
 B 174 D.-K.: 106  
 B 175 D.-K.: 103  
 B 176 D.-K.: 107  
 B 185 D.-K.: 106  
 B 191 D.-K.: 84  
 B 197 D.-K.: 83  
 B 199-202 D.-K.: 83  
 B 202-206 D.-K.: 83  
 B 216 D.-K.: 107  
 B 228 D.-K.: 106  
 B 230 D.-K.: 104  
 B 237 D.-K.: 106  
 B 254 D.-K.: 106  
 B 261 D.-K.: 84  
 B 264 D.-K.: 107  
 B 275 D.-K.: 107  
 B 276 D.-K.: 107  
 B 290 D.-K.: 107, 108 n. III  
 B 291 D.-K.: 84 n. 69  
 B 292 D.-K.: 107  
 B 295 D.-K.: 100  
 B 297 D.-K.: 247 n. 164  
 Diodoro  
 I.8.3: 135  
 I.95.6: 83 n. 67  
 Diogenes de Apolonia  
 A 8 D.-K.: 240 n. 150

B I D.-K.: 48 n. 35

T 23 c Laks = A II D.-K.: 174

fr. 1 L. = B I D.-K.: 107

fr. 4 L. = B 2 D.-K.: 173

fr. 5.7 L.: 89

fr. 6 L. = B 3 D.-K.: 173

fr. 9 L. = B 5 D.-K.: 103, 173, 250 n. 168

Diógenes Laercio

I.II: 74 n. 46

I.I6: 48

I.23: 23 n. 13

I.34: 23 n. 13

I.II6: 19

I.II9: 20

2.2: 24 n. 16, 25

2.3: 26

3.9: 44

3.48: 51

8.32: 23 n. 15, 218

8.55: 35

8.57: 51

8.77: 36

8.84: 46

9.1: 38

9.5: 38, 39

9.6: 39, 41

9.7: 23 n. 15

9.9-10: 18

9.22: 37

9.25: 51



9.30: 90 n. 79

9.31: 174

Dionisio Tracio

p. 164.23 Hilgard: 115

Empédocles

*Acerca de la naturaleza (Peri physeos): 36*

*Cuestiones médicas (Iatrika): 36*

*Cuestiones naturales (Physika): 36*

*Discurso médico (Iatrikos logos): 36*

*Purificaciones (Katharmoi): 36*

a(ii)13 Martin-Primavesi: 97

a(ii) 29 M.-P.: 85, 86

d 11 M.-P.: 82

A 21-27 D.-K.: 35 n. 29

fr. 2.5 Wright = B 3.5 D.-K.: 31 n. 28, 36

fr. 3 W. = B 8 D.-K.: 134

fr. 3.1. W. = B 131.1 D.-K.: 81

fr. 7 W. = B 6 D.-K.: 200

fr. 7.1 W. = B 6.1 D.-K.: 60

fr. 8 W. = B 17 D.-K.: 201

fr. 8.1-5 W. = B 17.1-5 D.-K.: 203

fr. 8.6 W. = B 17.6 D.-K.: 203

fr. 8.7-8 W. = B 17.7-8 D.-K.: 203

fr. 8.9-13 W. = B 17.9-13 D.-K.: 203

fr. 8.13 W. = B 17.13: 91

fr. 8.14-17 W. = B 17.14-17 D.-K.: 203

fr. 8.18 W. = B 17.18 D.-K.: 100

fr. 8.18-20 W. = B 17.18-20 D.-K.: 203

fr. 8.20 W. = B 17.20 D.-K.: 204

fr. 8.21 W. = B 17.21 D.-K.: 204

- fr. 8.27 W. = B 17.27 D.-K.: 204  
fr. 8.28 W. = B 17.28 D.-K.: 204  
fr. 8.29 W. = B 17.29 D.-K.: 204  
fr. 8.30 W. = B 17.30 D.-K.: 204  
fr. 8.32 W. = B 17.32 D.-K.: 204  
fr. 8.34 W. = B 17.34 D.-K.: 204  
fr. 8.35 W. = B 17.35 D.-K.: 204  
fr. 8.238-244 W. = 17.238-244 D.-K.: 170 n. 129  
fr. 9 W. = B 12 D.-K.: 36, 199  
fr. 9.1 W. = B 12.1 D.-K.: 96  
fr. 9.2 W. = B 12.2 D.-K.: 97  
fr. 10 W. = B 13 D.-K.: 36, 199  
fr. 11 W. = B 16 D.-K.: 81 y n. 54, 168  
fr. 12 W. = B 8 D.-K.: 200  
fr. 14.4 W. = B 21.4 D.-K.: 90  
fr. 15.10 W. = B 23 D.-K.: 81  
fr. 16.12 W. = B 26.13: 91  
fr. 21.3 W. = B 27.4 D.-K.: 121  
fr. 21-22 W. = B 27-29 D.-K.: 205  
fr. 22.3-4 W. = B 28.1-2 D.-K.: 93  
fr. 22.4 W. = B 28.2 D.-K.: 121  
fr. 23 W. = B 30 D.-K.: 170  
fr. 25.8 W. = B 22.8 D.-K.: 97  
fr. 33 W. = B 39 D.-K.: 86  
fr. 33.1 W. = B 39.1 D.-K.: 81  
fr. 36 W. = B 44 D.-K.: 82  
fr. 39 W. = B 45 D.-K.: 35  
fr. 47.8 W. = B 35.8 D.-K.: 97  
fr. 47.9 W. = B 35.9 D.-K.: 82 n. 58  
fr. 47.13 W. = B 35.13 D.-K.: 82

fr. 47.14 W. = B 35.14 D.-K.: 89  
 fr. 50.1 W. = B 57.1 D.-K.: 103  
 fr. 53.3 W. = B 62.3 D.-K.: 99  
 fr. 68 W. = B 74 D.-K.: 105  
 fr. 77.2 W. = B 109.2 D.-K.: 82  
 fr. 85 W. = B 86 D.-K.: 82 n. 56  
 fr. 88.6 W. = B 84.6 D.-K.: 82  
 fr. 97 W. = B 134: 104  
 fr. 98 W. = B 27a D.-K.: 98  
     fr. 99.6 W. = B 129.6 D.-K.: 169 n. 128  
     fr. 100 W. = B 110 D.-K.: 169 n. 128  
     fr. 101.3 W. = B 111.3 D.-K.: 82, 86  
     fr. 102.3 W. = B 112.3 D.-K.: 103  
     fr. 102.4s. W. = B 112.4s. D.-K.: 81  
 fr. 104 W. = B 11 D.-K.: 36  
 fr. 107 W. = B 115 D.-K.: 170  
 fr. 112 W. = B 118 D.-K.: 103  
 fr. 113 W. = B 121 D.-K.: 83, 86  
     fr. 118.6 W. = B 128.6 D.-K.: 103  
 fr. 118.8 W. = B 128.8: 104  
 fr. 121.2 W. = B 135 D.-K.: 100  
 fr. 124.1 W. = B 137.1 D.-K.: 66  
 fr. 133.1 W. = B 147.1 D.-K.: 80  
 fr. 133.2 W. = B 147.2 D.-K.: 81  
 fr. 135 W. = B 7 D.-K.: 91  
 fr. 140 W. = B 60: 103  
*Enuma Eliš*: 120  
 Epicarmo  
 fr. 275 Kassel-Austin: 152  
 Esquilo

*Agamenón* 321: 98 n. 89

769: 102 n. 99

1006: 82 n. 60

*Orestea*: 41

*Persas* 168: 82 n. 58

*Siete contra Tebas* 860: 100 n. 92

*Suplicantes* 740: 91

757: 102 n. 99

fr. 273a Radt: 105 n. 105

Estesícoro

*Palinodia*: 30

fr. 17 Page (*Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford  
1974): 18 n. 8

Estobeo

1.18.1: 162

3.1.172: 66

*Etymologicum Gudianum*: 119

Eurípides

*Bacantes* 12: 155

205: 155

*Hipólito* 952ss.: 105 n. 106

*Medea* 387: 92

728: 92

*Suplicantes* 787ss.: 155

fr. 716 Kannicht: 101 n. 96

fr. 752d.11 K.: 108 n. 111

Ferecides

fr. 1 Schibli: 19

fr. 2 Sch.: 19 n. 9

fr. 14 Sch.: 154

fr. 60 Sch.: 154

Ferécrates

fr. 114 Kassel-Austin: 83 n. 67

Filócoro

F 219 Jacoby: 46

Filolao

B 11 D.-K.: 100 n. 92, 106 n. 107

Filópono

*Comentario a la Física de Aristóteles* 80.23: 194, 197

n. 137

Foco

*Astronomía náutica*: 23, 45

Galeno

*Sobre los principios*: 22

16.37 Kühn: 23 n. 13

Gelio

*Noches áticas* 15.20.5: 46

Gorgias

B 11a.25: 108

B 86 D.-K.: 100 n. 92

Hecateo

*Genealogías*: 21

fr. 1 Jacoby: 21

Heraclides del Ponto

fr. 87 Wehrli: 74 n. 46

Heráclito

A 1 D.-K.: 18

A 4: 38

A 10 D.-K.: 164

B 1 D.-K.: 38, 39

B 8 D.-K. = fr. 8 Mouraviev = frr. 27d1 + 28c1 Marcovich: 71 n. 44

B 18 D.-K.: 40

B 40 D.-K.: 17 n. 4

B 42 D.-K.: 17 n. 4

B 56 D.-K.: 17 n. 4

B 57 D.-K.: 17 n. 4

fr. 1 Ma. = B 1 D.-K.: 41, 61, 84 n. 69, 99, 164 n. 127

fr. 1-2 Ma. = B 1 y 34 D.-K.: 86

fr. 2 Ma. = B 34 D.-K.: 41, 84 n. 69

fr. 7 Ma. B 35 D.-K.: 74

fr. 9 Ma. = B 54 D.-K.: 71, 100

fr. 9a Mouraviev; A 22 D.-K.: 71

fr. 10 Ma. = B 22 D.-K.: 42

fr. 11 Ma. = B 18 D.-K.: 101

fr. 14 Ma. = B 93 D.-K.: 42

fr. 16 Ma. = B 40 D.-K.: 75

fr. 17 Ma. = B 129 D.-K.: 24

fr. 21 Ma. = B 56 D.-K.: 40

fr. 23 Ma. = B 114 + 2 D.-K.: 219

fr. 24 Ma. = B 50 D.-K.: 91, 219

fr. 26 Ma. = B 5 D.-K.: 73, 89, 90, 165, 198

fr. 27 Ma. = B 51 D.-K.: 70

fr. 33 Ma. = B 59 D.-K.: 124, 184

fr. 39 Ma. = B 48 D.-K.: 41, 121

fr. 45 Ma. = B 23 D.-K.: 124

fr. 47 Ma. = B 62 D.-K.: 89

fr. 50 Ma. = B 15 D.-K.: 84

fr. 51 Ma. = B 30 D.-K.: 65, 163 y n. 125, 164 n. 127

fr. 52 Ma. = B 94 D.-K.: 40, 164, 219

fr. 53 Ma. = B 31 D.-K.: 163, 201  
 fr. 56 Ma. = B 84a D.-K.: 41  
 fr. 57 Ma.. = B 3 D.-K.: 219  
 fr. 65 Ma.: 163 n. 125  
 fr. 69 Ma. = B 117 D.-K.: 85  
 fr. 73 Ma. = B 63 D.-K.: 41  
 fr. 79 Ma. = B 64 D.-K.: 59  
 fr. 86 Ma. = B 5 D.-K.: 219  
 fr. 87 Ma. = B 14 D.-K.: 102  
     fr. 90-93 Ma. = B 78, 102, 79, 52 D.-K.: 40  
     fr. 91 Ma. = B 102 D.-K.: 84, 86, 124  
     fr. 92 Mouraviev = 75 Ma. = B 92 D.-K.: 102  
 fr. 92d Ma. = B 70 D.-K.: 58  
     fr. 93 Ma. = B 52 D.-K.: 165, 221 n. 140  
 fr. 94 Ma. = B 119 D.-K.: 76  
 fr. 105 Ma. = B 121 D.-K.: 85  
 fr. 107 Ma. = B 124 D.-K.: 219  
     en Diógenes Laercio 9.7: 23 n. 15  
 Heródoto  
 1.53: 121  
 1.74: 156  
 2.18: 113  
 2.96: 70 n. 42  
 6.98.3: 122  
 Hesíodo  
*Descripción de la tierra*: 45  
*Escudo* 110: 82 n. 57  
 310: 26 n. 22  
     *Teogonía*: 17 n. 3, 20, 150, 153, 244  
 21: 88

38: 69 n. 40  
 116: 181  
 116-118: 151  
 117: 106 n. 108  
 123: 152  
 126: 152 n. 123  
 144s.: 119  
 187: 81 n. 53  
 233: 85 n. 77  
 563: 82 n. 59  
 566: 82 n. 59  
 612: 84 n. 72  
 747: 82 n. 59  
 784ss.: 31 n. 28  
 824: 82 n. 59  
 949: 88  
*Trabajos y días*: 43, 153  
 6: 100 n. 93  
 297: 85 n. 74  
 334: 84 n. 70  
 662: 104 n. 103  
 694: 65  
 719-720: 66  
 750: 91 n. 80  
 756: 83 n. 65  
 fr. 25.16 Merkelbach-West: 92  
 fr. 60.2 M.-W.: 83 n. 65  
 fr. 240.10 M.-W.: 90  
*Himnos homéricos*: 30, 32  
*a Apolo*: 19 n. 10



*a Deméter* 200: 102 n. 100

242: 88

323: 92 n. 81

*a Hermes* 47: 65

80: 96 n. 82

*a Hestia* (29) 3: 26 n. 22

Hipócrates

*Corpus Hippocraticum*: 49

*Aforismos*: 49 n. 36, 50

5.71: 27 n. 24

*Aguas, aires y lugares*: 49 y n. 36

*Articulaciones*: 49 n. 36

*Epidemias*: 50

*Epidemias I*: 49 n. 36

*Epidemias III*: 49 n. 36

*Fracturas*: 49 n. 36, 50

*Heridas en la cabeza*: 49 n. 36, 50

*La enfermedad sagrada*: 49 y n. 36

*La medicina antigua*: 49 y n. 36

*Preceptos*: 50

*Pronóstico*: 49 y n. 36

*Régimen de las enfermedades agudas*: 49 y n. 36

Hipólito

*Refutación de las herejías* 1.6.1: 26 n. 20

1.6.2: 157

9.10.8: 39

Hiponacte

fr. 3 Adrados: 122

fr. 92.1 A.: 122 n. 116

Homero

*Ilíada*: 26

I.49: 70 n. 43

I.70: 69 n. 40

I.158: 84 n. 73

I.265: 88

I.350: 68

I.527: 95

2.10: 85 n. 78

2.431: 97 n. 88

2.447: 26 n. 22

2.455: 82 nn. 62 y 64

2.627: 92

2.703: 92

2.741: 80 n. 50

3.4: 104 n. 103

3.63: 82 n. 57

3.412: 99

4.26: 92 n. 81

4.174: 95

4.510: 68

5.4: 82 n. 59

5.214: 32

5.394: 84 n. 72

5.634: 99 n. 90

5.880: 82 n. 64

5.897: 82 n. 64

6.60: 97 n. 87

7.337: 99

7.417: 65

7.446: 81 n. 53

8.130: 96 n. 83  
8.558: 81 n. 54  
9.436: 82 nn. 62 y 64  
11.225: 65  
11.245: 81 n. 55  
12.323: 26 n. 22, 88  
12.422: 65  
13.45: 81 n. 52  
13.769: 26 n. 22  
14.105: 99  
14.201: 71  
15.697: 81 n. 52  
20.67: 118  
20.203: 97 n. 87  
20.358: 81 n. 51  
22.9: 90  
22.255: 70  
24.157: 85 n. 76  
24.527s.: 234  
*Odisea* 1.98: 81 n. 53  
1.124: 84 n. 73  
1.169: 85 n. 78  
1.242: 97 n. 84  
2.211: 104 n. 103  
2.270: 83 n. 68  
2.273: 92 n. 81  
2.278: 83 n. 68  
4.389: 65  
5.101: 81 n. 54  
5.127: 97 n. 84

5.136: 26 n. 22  
 5.218: 26 n. 22, 88  
 5.248: 70 n. 42  
 6.42: 106 n. 108  
 7.37: 73  
 8.335: 234  
 8.552: 96 n. 82  
 8.571: 92 n. 81  
 9.189: 84 n. 71  
 9.246: 247  
 11.61: 104 n. 103  
 11.70: 81 n. 52  
 11.94: 83  
 11.637: 66  
 12.208: 99 n. 90  
 13.101: 65  
 14.466: 104 n. 104  
 16.111: 97 n. 85  
 17.273: 83 n. 68  
 17.546: 85 n. 75  
 18.141: 84 n. 71  
 19.363: 96 n. 83  
 20.123: 82 n. 59  
 20.287: 84 n. 71  
 24.73: 97 n. 88  
 Ión de Quíos  
 B I D.-K.: 48 n. 35  
 Isócrates  
 2.35: 74  
 10.6: 74

12.209: 74

Jenócrates

119.2 Isnardi Parente: 219

Jenófanes

*Acerca de la naturaleza (Peri physeos): 29*

A 36 D.-K.: 91

B 3.1 D.-K.: 103

B 10 D.-K.: 17 n. 4

B 11-12 D.-K.: 17 n. 4

B 12.1 D.-K.: 84, 86

B 28 D.-K.: 93

fr. 7 Gentili-Prato = B 8 Diels-Kranz: 28

fr. 19 G.-P. = B 15.5 D.-K.: 64

fr. 35 G.-P. = B 34 D.-K.: 30

fr. 20 G.-P. = B 18 D.-K.: 135

fr. 26 G.-P. = B 23 D.-K.: 30

fr. 27 G.-P. = B 24 D.-K.: 30

fr. 24 G.-P. = B 30 D.-K. 30

Jenofonte

*Ciropedia* 4.3.20: 74 n. 45

*De la equitación* 10.3.12.1: 27 n. 24

*Memorables* 2.1.21-34: 50

Juan Crisóstomo

*Homilía* 26.6 a Mateo 7.322A: 19 n. 10

Laminillas órficas

ver "Orfeo" OF 474, 475, 487, 493

Leucipo

A 1 D.-K.: 174

Lino

fr. 72 Bernabé: 101 n. 96

Lobón de Argos

en Diógenes Laercio I.34: 23 n. 13

Luciano

*Amores* 32: 151

Lucrecio

*De rerum natura*: 37

*Margites*: 28

Meliso

B 1 D.-K.: 167

B 2 D.-K.: 93

B 3 D.-K.: 93

B 4 D.-K.: 93

B 7 D.-K.: 93, 167

B 10 D.-K.: 90

Metrodoro de Quíos

B 1 D.-K.: 48 n. 35

Mimnermo

fr. 10 Adrados (12 West): 18 n. 8

“Orfeo”

*Rapsodias*: 155, 187, 188

*fragmentos* (OF = *Orphicorum fragmenta*, ed. A. Bernabé)

OF 3: 235, 236

OF 4: 235, 236

OF 5: 235, 236, 245

OF 6: 235, 236

OF 6.2-3: 246 n. 163

OF 7: 235, 236

OF 8: 235, 243, 248

OF 8.4: 244 n. 162

OF 9: 235, 237  
 OF 10: 236, 237, 242 n. 159  
 OF 11: 236, 237  
 OF 11-12: 248  
 OF 12: 236, 237  
 OF 12.1: 242 n. 159  
 OF 12.4: 249, 250  
 OF 13: 236, 237, 249, 250, 253  
 OF 14: 236, 237, 250  
 OF 15: 236, 252  
 OF 16: 236, 237  
 OF 17: 236, 237  
 OF 18: 236, 237  
 OF 111: 155  
 OF 163: 246  
 OF 208: 246  
 OF 241: 187  
 OF 243.31-32: 188  
 OF 425-426: 89  
 OF 474.9: 83 n. 67  
 OF 475.11: 83 n. 67  
 OF 487.6: 83 n. 67  
 OF 493: 83 n. 67  
 OF 687-688: 234  
 OF 783: 73  
 Ovidio  
*Metamorfosis* 1.5: 151  
 Papiro de Derveni  
 col. 1: 217  
 col. 2: 217s.

col. 3: 218, 219  
col. 4: 218, 219  
col. 5: 219  
col. 6: 218, 220  
col. 7: 220, 221  
col. 7.5: 240  
col. 8: 221  
col. 8.4-5: 245  
col. 9: 222  
col. 9.5: 241 n. 155  
col. 9.5-7: 245  
col. 9.6: 241 n. 155, 242  
col. 9.7-10: 245  
col. 9.8: 241 n. 155  
col. 9.9: 242 n. 157  
col. 10: 222, 223  
col. 10.1-8: 246  
col. 10.11-13: 246  
col. 10.12: 241 n. 154, 242 n. 156  
col. 10.13: 241 n. 155  
col. 11: 223  
col. 11.1-4: 247  
col. 11.3: 242 n. 157  
col. 12: 223, 224  
col. 13: 224, 225  
col. 13.4: 243  
col. 13.5-6: 248  
col. 13.11: 241 n. 153  
col. 13.12: 241 n. 154  
col. 13.14: 242 n. 157, 248



col. 14: 225, 226  
col. 14.1: 241 n. 152  
col. 14.1-2: 244  
col. 14.2-3: 244 n. 162  
col. 14.2-4: 245  
col. 14.3: 243 n. 160  
col. 14.3-4: 247  
col. 14.4: 241  
col. 14.6: 242 n. 159  
col. 14.8-9: 245  
col. 14.11-13: 243  
col. 14.12: 242 n. 156  
col. 15: 226, 248  
col. 15.1: 241  
col. 15.1-5: 248  
col. 15.2: 242 n. 156  
col. 15.3: 242 n. 156  
col. 15.6: 244 n. 162  
col. 15.7-12: 249  
col. 16: 226, 227  
col. 16.1-2: 250  
col. 16.2: 240  
col. 16.3: 242 n. 159  
col. 16.6: 250  
col. 16.7: 240  
col. 16.7-8: 250  
col. 16.9-15: 250  
col. 16.14: 250, 253  
col. 17: 227, 228, 240, 245  
col. 17.1-3: 251

col. 17.6-9: 253  
col. 17.8: 249  
col. 17.9: 241  
col. 17.10: 244  
col. 17.10-11: 249  
col. 18: 228  
col. 18.2: 249  
col. 18.9-10: 251  
col. 18.14-15: 249  
col. 19: 229  
col. 19.1ss.: 249  
col. 19.1-4: 252  
col. 19.5-8: 252  
col. 19.6: 241 n. 153  
col. 19.7: 241 n. 153  
col. 20: 229, 230  
col. 21: 230, 231  
col. 21.1-8: 252  
col. 21.2: 241 n. 154  
col. 21.3: 241 n. 154  
col. 21.11: 242 n. 157  
col. 21.12: 241 n. 155  
col. 21.14: 242 n. 156  
col. 22: 231, 232  
col. 23: 232  
col. 24: 233  
col. 24.5: 242 n. 157  
col. 25: 233, 234  
col. 25.1ss. 244  
col. 25.1-3: 241

col. 25.2: 242 n. 156  
 col. 25.7: 241 n. 155  
 col. 25.8: 241 n. 155  
 col. 25.10: 241 n. 153  
 col. 26: 234, 235  
 Parménides  
 B 1.24 D.-K.: 80  
 B 1.29 D.-K.: 91  
 B 2.2 D.-K.: 72  
 B 2.7 D.-K.: 69 n. 39  
 B 4.2 D.-K.: 68 n. 38  
 B 5 D.-K.: 34, 125  
 B 6.1 D.-K.: 68 n. 38, 126, 127  
 B 6.1-2 D.-K.: 128  
 B 6.2 D.-K.: 33  
 B 6.3 D.-K.: 72  
 B 6.4 D.-K.: 99  
 B 6.5 D.-K.: 96 n. 83  
 B 6.5-6 D.-K.: 99  
 B 6.7 D.-K.: 99  
 B 6.10 D.-K.: 72  
 B 7.2 D.-K.: 72, 73  
 B 7.4 D.-K.: 85, 87  
 B 7.5 D.-K.: 33  
 B 8.1ss. D.-K.: 131  
 B 8.3 D.-K.: 26 n. 22, 90, 91  
 B 8.4 D.-K.: 92, 250 n. 167  
 B 8.5-6 D.-K.: 130, 165  
 B 8.6 D.-K.: 72, 91  
 B 8.7 D.-K.: 69 n. 39

B 8.8 D.-K.: 73  
B 8.12 D.-K.: 68 n. 38  
B 8.16-17 D.-K.: 96  
B 8 16-21 D.-K.: 36  
B 8.17 D.-K.: 73  
B 8.19 D.-K.: 68 n. 38  
B 8.20-21 D.-K.: 130, 166  
B 8.21 D.-K.: 72, 96  
B 8.22 D.-K.: 90  
B 8.22-25 D.-K.: 90  
B 8.24 D.-K.: 68 n. 38  
B 8.25 D.-K.: 68 n. 38  
B 8.26 D.-K.: 91  
B 8.26-28 D.-K.: 132  
B 8.27 D.-K.: 92  
B 8.27-28 D.-K.: 91  
B 8.32 D.-K.: 95  
B 8.34 D.-K.: 73, 128  
B 8.38 D.-K.: 91  
B 8.38ss. D.-K.: 73  
B 8.38-41 D.-K.: 133  
B 8.48 D.-K.: 92  
B 8.50 D.-K.: 73  
B 8.53-58 D.-K.: 67  
B 8.59 D.-K.: 100  
B 9.3 D.-K.: 82, 97  
B 10.2-3 D.-K.: 82  
B 12.1 D.-K.: 97, 103 n. 101  
B 14 D.-K.: 32, 35  
B 16.4 D.-K.: 73

B 19 D.-K.: 133

Píndaro

*Ístmica* 1.6: 31 n. 28

3.29: 100 n. 95

4.53: 66

8.68: 31 n. 28

*Olímpica* 5.17: 155

6.25ss.: 31 n. 28

6.46: 82 n. 58

9.82: 31 n. 28

10.103: 64

*Pítica* 2.34: 66

10.65: 31 n. 28

fr. 33 Maehler: 155

fr. 52b.17 M.: 100 n. 94

fr. 129.3 M.: 83 n. 67

fr. 207 M.: 100 n. 92

Pitágoras

B 30 D.-K.: 162

en Diógenes Laercio 8.32: 23 n. 15

Pitagóricos

B 1a D.-K.: 218

B 23 D.-K.: 183

B 4 D.-K.: 70

Platón

*Apología* 26d: 49

*Crátilo*: 113, 119

424c: 117

*Fedón* 61a: 74

88b: 90

*Fedro*: 51

245c: 89

266d ss.: 46

525d: 91

*Leyes* 904a: 90

*Parménides* 127a: 46

127e: 195

128a: 196

*Protágoras* 316d: 17 n. 5, 50, 134

320c ss.: 50

*República*: 29

*Teéteto* 143d: 74

152e: 44

*Timeo* 37d-38b: 146

39c: 146 n. 121

Plutarco

*Acerca del exilio* 607F: 48

*Cómo el joven debe oír a los poetas* 16C: 31 n. 27

*Contra Colotes* 1110F: 64, 91 n. 79

*Cuestiones platónicas* 1007C: 146 n. 121

*De los oráculos de la Pitia* 403A: 23 n. 13

*Demóstenes* 11.1: 117

*No se puede vivir feliz al modo de Epicuro* 1102B: 104

n. 102

Pseudo-Plutarco

*Tapices* 2: 157

*Poemas cíclicos*: 18

Policleto

*Canon*: 47

Porfirio

*Vida pitagórica* 19: 89, 162

Quérilo

fr. 1 Bernabé: 31 n. 28

*RigVeda*

10.129: 95

Séneca

*Epístolas* 58.18: 64

Sexto Empírico

*Contra los Profesores* 10.81: 175

Simónides

7.37 West: 91

79.3-4 Diehl [Epigr. 213.3]: 31 n. 28

Simplicio

*Comentario a Aristóteles, Acerca del cielo* 242.19: 90

n. 79

295.3: 59

*Comentario a la Física de Aristóteles* 23.29: 23 n. 13

24.13: 69, 72, 157, 188, 201

28.9: 91 n. 79

36.2: 91 n. 79

97.13: 197

99.7: 197

138.3: 197

139.5: 191, 208

139.27: 193

140.27: 193

146.29: 31 n. 27

155.25: 229

1121.12: 174

1153.22: 174

Sinesio

*Himnos* 3.394ss.: 83 n. 67

Sófocles

*Acerca del coro*: 47

*Áyax* 648: 101 n. 96

*Edipo en Colono* 1556: 100 n. 92

*Edipo rey* 258: 101 n. 97

*Electra* 1100: 101 n. 97

179: 155

276: 66

*Traquinias* 163: 74 n. 45

200: 90

982: 100 n. 95

Solón

fr. 27.1 West: 85

fr. 30 Gentili-Prato = 24 Adrados: 158

Suda

s.v. *Anaximandros*: 24

s.v. *Pherecydes*: 19 n. 9, 20

s.v. *Zenon*: 51

s.v. *Thales*: 23 n. 13

Taciano

*Contra los griegos* 3: 39

31 p. 31.18 Schwartz: 117

Tales

*Acerca del solsticio y del equinocio*: 23, 45

*Astronomía náutica*: 22, 23 n. 13

*Sobre los fenómenos celestes*: 23

Teágenes de Regio

fr. 1 D.-K.: 117



fr. 2 D.-K.: 118

fr. 8 D.-K.: 117 n. 113

Temistio

*Discursos* 26, p. 383 Dindorf: 23

Teofrasto

*Opiniones de los filósofos*: 145 n. 120

fr. 226A Fortenbaugh: 25

fr. 227B F.: 35

fr. 233 F.: 41

Teognis

vv. 249-250: 31 n. 28

*Titanomaquia*

fr. 1 Bernabé: 18

fr. 8 B.: 18 n. 8

Vitrubio

*Sobre la arquitectura* 7: 47 n. 33

Zenón de Elea

B 1 D.-K.: 95

fr. 1 y 2 Lee: 183

fr. 2 L.: 193

fr. 3 L.: 194, 197 n. 137

fr. 5 L.: 197

fr. 6 L.: 197

fr. 7 L.: 197

fr. 9-10 L. = B 2 D.-K.: 191, 208

fr. 11 L. = B 3 D.-K.: 193

fr. 12 L.: 195

Zenón el Estoico

1.29.9 Von Arnim: 151

Confeccionado



- abstracción numérica: 161
- accidente (*pathe*): 57
- acción: 121
- Acusilao: 186
- Adán: 120
- adyton*: 223, 246, 247
- aer/Aer*: véase aire/Aire
- Afrodita, *Aphrodite*, *Kypris*: 32, 36, 82 n. 56, 202, 229-231, 237, 244, 252s.; Afrodita Celeste: 231, 236
- Agamenón: 84 n. 73
- Agatarco: 47
- agente divino: 158
- agua: 60, 151, 154, 156, 200-204, 232
- Aidoneo: 200, 201 n. 139
- aion*: véase tiempo-vida
- aire/Aire (*aer/Aer*): 27, 60, 94, 154, 173, 200-204, 210, 227s., 232, 240, 243s., 249, 250 n. 168, 252, 254; divino: 104, 111; eterno: 173; inteligente: véase Aire-Intelecto; primordial: 173; vivo: 178
- Aire-Intelecto (*Nous-aer*), aire inteligente: 173, 178, 226-229, 248-252, 254s.
- Álcimo: 44
- alegoría, análisis alegórico, descripción alegórica: 117s.
- Alegría: 202
- Alejandro: 197
- algo (*den*): 59
- aliento: 162
- alma(s): 27, 89s., 170, 210, 218s., 250 n. 168

alma-inteligencia universal: 210  
 Amintas: 44  
 Amistad/Amor: 36, 82, 97s., 168-171, 177, 201- 206, 255. *Véase también:* Odio  
 Anaxágoras: 47-49, 101, 110, 168, 171-173, 175, 177s., 205-212, 215, 229, 251, 254  
 Anaximandro de Mileto: 19, 21, 23-28, 46, 68s., 72, 77, 93, 108, 109, 156-161, 170s., 173, 176-178, 185s., 188s., 201, 204, 215, 250  
 Anaxímenes: 19, 23, 26s., 46, 144, 173s., 185  
 animal racional: 129  
 Antigüedad: 150  
*apeiron/apeiros (to)* «ilimitado, indefinido, infinito»: 25, 67s., 81, 86, 88, 90, 92s., 95, 108-110, 157-162, 171, 176, 188s.; espacial y temporal: 160, 184, 194s.  
 Apolodoro: 23  
 Aqueloo: 232, 236s., 252  
 Arato: 37, 51  
 arbitrariedad del signo: 136s., 139  
*arche* «mando» o «principio»: 18, 79, 90 n. 79, 92, 249 n. 166  
*archomai* «tener principio» o «ser gobernado»: 221 n. 141, 229 y n. 142  
 Ares: 82 n. 64  
 Aristarco: 224  
 Aristocles: 136 y n. 118  
 Aristóteles: 23, 26 y n. 23, 27, 34s., 38s., 42, 58s., 74, 89, 114s., 117, 127, 140, 146, 162, 172, 191, 200, 242  
 Artajerjes: 122  
 Ártemis: 19 n. 10  
 astros, estrellas, cuerpos celestes: 146, 150, 162, 210

atemporal: 169  
 Atenas: 45, 116  
 Atenea: 82 n. 63  
*athanatos*: véase inmortal  
 Ática: 159  
 atomistas: 127, 168, 174s., 177, 209, 215, 230, 254  
 átomo, partícula mínima: 59, 64, 90, 110, 127, 174s., 178, 207, 230  
*atomos* «indivisible»: véase átomo, partícula mínima  
 azar: 175, 178, 185  
 Babel, Torre de: 135  
 Baquílides: 31  
*brotoi*: véase mortales  
 calor: 254  
 cambio: 88, 132-134, 148, 161, 168, 170 n. 130, 171, 177, 185, 189s., 200, 202, 205, 207; constante: 164; de ser a no ser: 130; motor del: 189, 205  
 Cambises: 117  
 Candaules: 122  
 cantidad (*plethos*): 179  
 Caos (*chaos* «abertura, hueco»): 151-153, 181  
 carro: 31  
 castigo: 158  
 categorías: 197  
 Cércidas: 52  
*chronos/Chronos*: véase tiempo/Tiempo  
*Chthonie*: véase Ctonia  
 ciclo, cíclico: 165, 169s., 175, 254; cósmico: 97, 110, 170; eterno: 205. Véase también: tiempo  
 Cíclope(s) (*Kyklops*): 84 n. 71, 119s.

cielo/Cielo (*Ouranos*): 25, 152, 153, 189, 224-226, 236s., 243s., 247, 249. Véase también: Urano

Cleantes: 52

Cleobulo: 66

Cleopatra: 148

combinaciones: 134, 203, 211, 226s.; de átomos: 175; efímeras: 203, 205

configuración, conformación : 21, 120, 144, 157, 161, 164, 189; de un cuerpo: 161; del mundo: 21, 120, 144, 157, 164, 189

conflagración general (*ekpyrosis*): 163 n. 125

conocimiento: 87, 109

contrarios: 159, 172 n. 131, 189; disociación de: 189

corrupción: 174, 177

cosas (*chremata*) [en Anaxágoras]: 206, 208, 211; generadas: 176; mezcladas: 210

cosmogonía(s), cosmogónico: 20, 31, 60, 71, 95, 118-120, 143s., 149-152, 154-157, 161, 163, 165, 172, 176, 180s., 186, 190, 217, 227s., 237, 239s., 242, 252-255; etapas/fases cosmogónicas: 240, 242; de Anaxágoras: 171-173; de Anaximandro de Mileto: 157-161; de Diógenes de Apolonia: 173s.; de Empédocles: 168-171; de Ferécides de Siro: 154s.; de Heráclito: 163-165; de Hesíodo: 151-154; de los primeros atomistas: 174s.; de Meliso: 167s.; de Parménides: 165-167; pitagórica: 161s.; posteleáticas: 168; prefilosóficas: 150s; de Tales: 156; del Papiro de Derveni: 218-228

cosmología, cosmológico: 163

cosmos (*kosmos*), cósmico: 25, 88, 97s., 100, 110, 121, 151, 159-162, 164, 169-171, 204, 245, 247

creación: 196, 226; de la materia: 151; del mundo: 120, 150s.

creado-increado (*geneton ageneton*): 91  
 crecimiento: 166  
 Creso: 121  
 Crono (*Kronos*): 20, 154, 222, 224-226, 236s., 240, 243 n. 160, 244-248, 254  
 Ctonia (*Chthonie*): 20, 151, 154  
 Damascio: 155  
 Darío: 122  
 Deió: 232  
 Delfos: 19 n. 10, 42  
 delimitar, determinar (*horizo*): 226, 243. Véase también: Intelecto delimitador (*horizon Nous*)  
 Delos: 19 n. 10  
 Deméter: 102 n. 100, 230, 232  
 demiurgo: 136  
 Demócrito de Abdera: 47s., 59, 64, 83s., 87, 90, 101, 104, 110, 127, 135s., 139, 168, 174s., 178, 185, 219, 254  
 demon (*daimon*): 76, 81, 103, 170, 218, 220  
 Demóstenes: 117  
 Derveni, *Papiro de*/poema de/comentarista de: 12, 44s., 69 n. 41, 173, 186, 187 n. 132, 215-255  
 desaparición: 166, 178  
 designación, nombre (*onoma*): 73, 133  
 desplazamiento: 184  
 destino divino: 218  
 destrucción: 72: 90, 131, 132, 157, 160, 166, 201, 204; (periódica) del mundo: 153, 163  
 devenir (*gignesthai*): 130s., 139, 167, 173, 201; cíclico: 205  
 Día: 31 n. 28  
 Diágoras: 215

Dicearco: 162

*dike*: véase justicia

Diógenes de Apolonia: 25, 47, 104, 111, 168, 173s., 178, 215, 240 n. 150, 250, 254

Diógenes Laercio: 23, 38

Dioniso: 85

dios(es), divinidad, ente divino, agente divino, Felices: 16, 19, 23, 29, 64, 80s., 88-90, 98, 104, 108-111, 118, 123s., 135, 137, 151-153, 157s., 160, 170, 176, 181, 188, 198, 210, 242s., 250 n. 168; antropomorfo: 181, 223; inteligente: 233; inmortales: 85; primordial: 155, 187, 236; suprema: 228; destino de los: 218; lengua de los: 123; obra de los: 137; sabiduría de los: 40, 125

discontinuidad: 191

Discordia (*Neikos*): 92. Véase también: Odio

disociación: 200, 202s., 205; de contrarios: 189. Véase también: mezcla

disolución: 174

divisibilidad, divisible, división, dividido: 191-199., 206s.; división infinita, divisibilidad indefinida: 206s.; división de la materia: 206. Véase también: invisibilidad

*doxa*: véase opinión

Dreros (Creta): 19 n. 9

dualista: 210s.

Éfeso: 39, 61, 75, 163

Egipto: 216

eléatas, eleáticos: 68, 185, 189, 199s., 205, 211; aporías eleáticas: 199-212

elemento(s) (*stoicheion*): 57, 60, 89, 172 n. 131, 200s., 203s., 234; inmutables: 203; materiales/de la materia:



209; míticos: 31; originarios: 201; primigenios: 71; re-distribución de los: 209. *Véase también:* raíces

Empédocles: 28, 31, 34-37, 58, 60, 76, 81, 82 n. 56, 83, 87-89, 92, 99, 101, 103-104, 109, 121, 168-172, 177, 199-205, 206, 211, 227, 254

Enópides: 215

entendimiento (*phronesis*): 72

entidad (*ousia*): 57, 157; contingente: 240; cósmica: 92; permanente: 240; primordial indiferenciada: 183

*eon (to)*: véase ser

*eon/onta (ta)*: véase ser

Epicarmo: 43s., 51, 152

Epicuro: 51, 175

Epígenes: 215

Eratóstenes: 51

Érebo: 152

Ericepeo: 187

Erinis: 217- 220. *Véase también:* Euménides

Eros: 187

escritura: 115-117

Esfera: 24

Esfero: 58, 93, 98, 121, 205

espacio: 59, 146, 148, 152, 162, 175; infinito: 175

espíritu: véase alma

Esquilo: 41

Estesícoro: 18, 30

Estesímbroto de Tasos: 117, 215

*esti*: véase ser

estoicos, estoica: 119, 163, 174

éter/Éter: 18, 81 n. 54, 86, 94, 156, 210, 225, 237, 243s., 248; divino: 156  
 eternidad: 143, 149, 151, 155, 165  
*ethos* «modo de ser»: 76  
 etimología: 118-120, 123; popular: 119  
 Eudemo: 197  
 Eufrónida: 242 n. 159  
 Euménides: 220. Véase también: Erinis  
 Eurípides: 39, 46  
 Europa: 216  
 Eutifrón: 215  
 evolución: 185s., 188; cíclica: 188; regresiva: 188; motor de la: 185, 188, 211  
 Faetón: 249  
 Fanes: 187  
 fenómenos celestes: 25  
 Ferecides de Siro: 18-21, 143, 150, 154-156, 176  
 figura (*idea*): 63-65, 91 n. 79, 146 n. 121  
 Filolao: 46  
 Filópono: 191  
 Foco de Samos: 23, 45  
 forma, configuración externa (*morphe*): 57, 66s., 146 n. 121  
 Foroneo: 134  
 fuego (*pyr*), «el radiante» (*elektor*), «llama» (*phlox*): 58, 60, 82, 154, 163s, 177, 200-204, 254; cósmico: 97, 110  
 Galeno: 22  
 Gea, *Ge*, *Gaia*: véase tierra/Tierra  
 genealogía: 17, 181; de los dioses: 71, véase también: teogonía

génesis (*genesis*), generación: nacimiento, origen: 71s., 131, 164, 166, 175, 177, 181, 192, 225, 248; de dioses: 154, véase también: teogonía; del cielo: 146 n. 121; del mundo: 153.

*genos*: 181

*Gethosyne*: 36

*gnomon*: 25

Grecia: 114, 122, 134, 137

Hades: 31, 83, 86, 89, 218-220

Hado: 32

harmonía/Harmonía (*harmonia*): 69-71, 231, 236s., 252; celestial, la de las esferas: 71

Hecateo de Abdera: 135

Hecateo de Mileto: 19, 21

Hefesto: 58, 201 n. 139

Helíades: 80

Hera: 92 n. 81, 200, 201 n. 139, 231

Heracles: 50, 82 n. 57

Heráclito de Éfeso: 17, 24, 37-43, 47, 58, 61-63, 70, 75 n. 47, 77, 83s., 86s., 90, 98-99, 101-102, 104, 108, 121-125, 138, 163-165, 173s., 176-177, 187, 189, 197 n. 136, 199, 215, 218s.

Herculano: 216

Hermes: 65, 122, 235

Heródoto: 122s.

Hesíodo: 17, 19, 29, 32, 34, 37, 43, 45, 65, 69, 84, 86, 118, 143, 151-154, 159, 172, 176, 181, 242

Hestia: 232

Hipólito: 26, 157

hombre, (ser) humano: 16, 27, 83-85, 88, 90, 98-101, 103-111, 123, 125, 132s., 135, 198, 219; conocimiento hu-

mano: 87; ignorancia humana: 40; insensatez humana: 110; incapacidad humana: 103; lengua de los hombres: 123; limitaciones de los: 98; sabiduría humana: 125. Véase también: mortales

homeómeros: 172 n. 131

Homero: 17, 29, 32, 34, 40, 69, 82, 84, 86, 89, 92, 107, 109, 117s., 147 n. 122, 160, 181, 224, 240 n. 150

huevo cósmico: 186-188

*hyle*: véase materia

Ictino: 47

*idea*: véase figura

indivisibilidad, indivisible: 64, 73, 90, 174, 193-195, 199. Véase también: divisibilidad

infinito: 162, 184; infinito espacial: 145; infinito temporal: 146

injusticia: 25, 124, 157-159, 188. Véase también: justicia

inmortal (*athanatos*, *ambrotos*): 80s., 88-90

inmovilidad: 121, 184

inmutabilidad: 202

intelección (*noesis*): 72, 76

Intelecto (*Nous*): 58, 75s., 94, 110, 171-173, 178, 206s., 209-211, 224-227, 234, 239-241, 243, 245, 248-252, 254; Intelecto delimitador (*horizon Nous*): 243s., 254; Intelecto que hace chocar (*krouon Nous*): 244s.; 254; Aire-Intelecto (*Nous-aer*), aire inteligente: 173, 178, 226-229, 248-252, 254s.

inteligencia: 82 n. 57, 104, 106, 173, 188, 210, 226, 229, 252, 254; carente de: 83, 84 n. 69, 86; alma-inteligencia universal: 210

Jenófanes de Colofón : 15 n. 1, 17, 28-30, 37, 64, 109, 135, 144

Jerjes: 122  
 Juegos Olímpicos: 64  
 justicia/Justicia (*dike*): 84, 124, 136, 158s., 219; el tribunal del tiempo (*dike chronou*): 158. Véase también: injusticia  
*kinema*: véase movimiento  
*kosmos, kosmoi*: véase cosmos  
 Kronos: véase Crono  
*Kypris*: véase Afrodita  
 lengua: 132s.; de los dioses: 123, 125; de los hombres: 123, 125; de los otros: 122s.  
 lenguaje: 113-140; ambigüedad del: 121  
 Leucipo: 90, 127, 168, 185, 254  
 Liceo: 24, 57  
 límite(s) (*peira[r]*): 88, 93; límites espaciales: 184; límites temporales: 184  
 Lineal B: 116  
 lingüística: 113-140; argumentación lingüística: 131  
 Lobón de Argos: 22  
 lógica: 111  
 logógrafos (*logographos*): 18-21, 27  
*logos* («discurso», «cuenta», «proporción», «razón»): 19, 21, 61-63, 84, 99, 114, 124, 164, 177, 198; atemporal: 177; carente de: 105  
 Lucrecio: 37, 52  
 luna/Luna: 146, 210, 233, 236s.  
 luz: 254  
 Madre, Madre Tierra: véase tierra/Tierra  
 Magna Grecia: 117  
 magnitud(es): 192-194  
 Mar Negro: 25

Más Allá: 34, 86, 217, 219s.

masa: 192

matemática(s): 68, 126

materia (*hyle*): 56s., 67, 185, 187s., 204, 206s., 208-211, 225s., 240, 242, 254; originaria/primordial: 143, 185, 189; pura: 205; del mundo: 20; del tiempo: 146 n. 121; creación de la materia: 151

Maya: 235

medida/Medida (*metron*): 65s., 146 n. 121, 164, 198; con dimensión cósmica: 65; del tiempo: 233

Mediterráneo: 123

Meliso: 47s., 98, 109s., 167-169, 177

Menipo: 52

mentira (*pseudos*): 85

Metrodoro: 215

*metron*: véase medida

mezcla: 200, 203, 205. Véase también: disociación

Mileto, milesios: 22-28

Mimnermo: 18

mito, mítico: 17s., 20s., 187s.

Mnesarco: 24

modelos: modelo aritmético: 182s.; biológicos: 186; cíclico: 186, 189, 205; de evolución: 179, 199, 205; de ser uno o de ser muchos: 182; de transcurso del tiempo: 149; de transformación: 205; filosófico: 184; físico: 183, 186, 188; geométrico: 182s.; gramatical: 182; léxico: 182; lingüístico: 182; matemático: 182s., véase también: m. aritmético y m. geométrico; modelo Uno contiguo/múltiple no contiguo: 183; modelo Uno indefinido/múltiple diferenciado: 183; modelo Uno mezclado/múltiple disociado: 183; modelo Uno, en tanto que

la multiplicidad no es discernible/múltiple cuando sí lo es: 183

Moirai: 228s., 251

*monie*, *monos*: véase único

monismo: 196

*morphe*: véase forma

mortales (*brotoi*): 85, 88, 133, 135; seres mortales: 97, 134, 203. Véase también: hombre

motor: 189; de la evolución: 185, 188, 211; del cambio: 189, 205

movilidad: 184

movimiento (*kinema*): 58, 88, 98, 132s., 146, 148, 161, 168, 172, 177, 185s., 190, 205, 248, 254; de las partículas: 241, 244s.; eterno (*kinesis aidios*): 157, 160s., 175, 189; mecánico: 185

muerte: 90, 98, 121, 132-134, 169, 172, 184, 199s., 203, 205, 207, 211

múltiple (lo), muchos (*polla*): 179-212. Véase también: único (lo)

multiplicación de las cosas: 189

multiplicidad: 95, 109, 161, 179s., 182-184, 186, 190, 197s., 206, 211, 254; de seres: 171, 177; negación de la: 190-199. Véase también: pluralidad, unidad

mundo(s): 16, 20, 27, 151, 158, 163s., 168s., 174, 178s., 189, 224, 250 n. 168; concepción del: 28, 145; creación/formación del: 120, 150s., 160; naturaleza del: 20; ordenación/organización del: 65, 120, 151, 163, 219, 225, 227, 251; recreación del: 228, 252; eterno: 164; físico: 28, 170; generado: 153, 175; inferior: 20, 220; ordenado: 211, 248; subterráneo: 218; mundos sucesivos: 174

Musa(s) del Helicón: 29, 32s., 81

nacimiento (*genesis*), nacer: 72, 98, 131-134, 157, 160, 166, 169, 172, 174, 184, 199-203, 205, 207, 211, 231; del orden: 242. Véase también: generación, génesis, origen

nada (*ouden*): 59, 128, 204s. Véase también: no ser, vacío

naturaleza (*physis*): 19, 23, 28, 72, 81-83, 105s., 107-111; del mundo: 20; filósofo de la (*physikos*): 219  
necesidad/Necesidad: 170, 188s.

Nereo: 85 n. 77

Nestis: 201

Néstor, copa de: 28

no ser, lo que no es (*to me eon*): 109, 127s., 130-133, 190, 199, 204. Véase también: ser, nada, vacío

Noche: 31 n. 28, 83 n. 66, 97, 151s., 181, 187s., 222-225, 236, 240, 242s., 245-249, 253s.

*noema*: véase pensamiento

*noesis*: véase intelección

*noos/nous/Nous*: véase Intelecto

*Nous-aer*: véase Aire-Intelecto

Océano: 71, 181, 187, 232, 236s., 252

Odio: 168-171, 177, 202-206, 255. Véase también: Discordia, Amistad/Amor

Odiseo: 97 n. 84

*olethros*: véase destrucción

Olimpo: 223s., 236, 246

*onoma*: véase designación, nombre

ontología: 240

opinión (*doxa, doxasma*): 58s., 67, 133, 177, 198

oportunidad (*kairos*): 107

orden, ordenación, ordenamiento: 146 n. 121, 161, 164, 176; cósmico: 17 n. 3; de la naturaleza: 159; del



mundo: 65, 120, 151, 163, 219, 227; lógico: 185

Orfeo: 44, 105 n. 106, 118 n. 114, 150, 187, 215, 217, 220-225, 227-234, 236, 239-240, 244-248, 250-253, 255

órfico/a, órficos: 20 n. 11, 143, 155s., 181, 186-188, 215s.

organización: 225, 251; del mundo: 225, 251; del tiempo: 251

Oriente: 154

origen (*genesis*): 71; (único) de las cosas: 179-181; del lenguaje: 139; del mundo: 20s., 71, 175, 189; de los seres humanos: 25; de los tiempos: 120; origen primero: 181; último: 25. Véase también: generación, génesis, nacimiento

Oscuridad [como estado originario]: 242s.

*ouranos/Ouranos*: véase cielo/Cielo

paideia: 29

*Papiro de Derveni*: véase Derveni

Parménides de Elea: 16, 26, 28, 31-34, 36s., 42, 45, 48, 68s., 72s., 77, 88, 93, 95-98, 101, 109s., 125-130, 132-134, 139, 148, 165-168, 172, 177, 184, 189s., 196s., 200s., 204, 211, 251

Partenón: 47

partículas: 230, 233s., 240-245, 247s., 253s.; calientes: 225; elementales: 241; materiales/de materia: 226s., 241, 243, 245, 248, 252s.; acumulación de 244; movimiento de las: 241, 244s.; separación de: 244; unión de: 248, 252s.

Pausanias: 204

*Peitho*: véase Persuasión

Penélope: 97 n. 85

pensamiento (*noema, phrontis*): 73, 76, 127s., 136; hu-  
 mano: 134  
 pensar (*noein*): 136  
 Pericles: 46  
 Perséfone: 100 n. 92, 230, 237  
 Perses: 65  
 Persuasión: 231, 236s., 252  
*Philie, Philotes*: véase Amistad/Amor  
*philosophia, philosophos*: 74  
*phronesis*: véase entendimiento  
*physis*: véase naturaleza  
 Píndaro: 31s., 41  
 Pitágoras: 24, 42s., 74, 89, 161-162  
     pitagórico/a, pitagóricos: 42s., 60, 95, 105, 161s.,  
     176, 183, 192, 196, 218, 254  
 pitagorismo: 71  
 Pitecusas: 28  
 planetas: 146 n. 121  
     Platón: 29, 34, 39, 44, 46, 48, 50s., 64, 74s., 114, 136,  
     140, 146, 191, 196s.  
     pluralidad: 168, 177, 179, 190s., 193-199, 208. Véase  
     *también*: multiplicidad, unidad  
 Plutarco: 22  
 Posidón: 92 n. 81  
 Praxíades: 24  
 Praxífanos: 115  
     prefilosófico, reflexión prefilosófica: 17s.  
     principio(s) (*arche*): 18, 181; activo: 185, 203, 205, 211;  
     cósmico: 90; ordenador: 178, 206s.; de todas las cosas:  
     56

procesos: 185, 189, 203; eterno: 203; evolutivos y no evolutivos: 185; físicos: 189; lineales y cíclicos: 185

Proclo: 155

Pródico de Ceos: 50, 215, 222

Prometeo: 134

Protágoras: 17, 50, 134

Psamético: 113

Pseudo-Plutarco: 157

*pseudos*: véase mentira

Quérilo de Samos: 31

racionalismo: 22

raíces (*rizomata*): 60, 89, 91, 103, 168-171, 172 n. 131, 177, 200, 205, 209; de la naturaleza: 60. Véase también: elementos

razón, racional: 21

razón-tiempo: 165

Rea (*Reie*, *Rhea*): 230-232

recreación del mundo: 228, 252

retribución: 158, 188

*rizomata*: véase raíces

sabiduría: 107; divina: 40, 125; humana: 125

sabio (*sophos*): 74. Véase también: Siete Sabios

Safo: 32

Salónica: 215

Samos: 43

San Isidoro: 119

santuario (*adyton*): 223

*sema*, *semata*: véase señal(es)

semillas: 207s., 211

señal(es) (*sema*): 131s.

separación, separarse: 134, 172, 208s., 211, 231; de partículas: 244

ser/Ser (*einai, esti*), lo que es (*to eon*), los seres, las cosas que son (*ta (e)onta*): 31, 34, 68s., 95-98, 104, 109, 111, 125-133, 139, 158, 165-168, 170s., 173s., 177s., 181, 184, 186, 188s., 194-196, 198-200, 203, 205, 207, 211, 240s., 242 n. 158, 245, 252, 254; ser animado: 111, atemporal: 177; complejo: 203; compuestos del mundo: 171, 177; configurados: 173; creados: 170; esférico: 205; eterno: 166, 177; finitos: 193; imperecedero: 184; inanimado: 111, 147; infinito: 193; ingénito: 184; mortales: 97, 134, 203; múltiple: 168, 186s.; de nuestro mundo: 169, 177; originario: 168; plural: 191; racional: 106; único: 178; vivo: 181, 186, 210; concepción atemporal de «ser»: 166. Véase también: no ser

Sexto Empírico: 175

Sibila: 42, 102, 104, 108

Siete Sabios: 19 n. 10, 21s., 23, 42, 66

Simónides: 17, 31

Simplicio: 22, 157, 174, 191s., 252

Sócrates: 48

sofistas: 17, 50s., 117, 138, 140, 240

Sofística: 50, 113

Sófocles: 47

sol/Sol (*helios*): 31, 58, 82 n. 57, 146, 210, 219, 225s., 236s., 244s., 248s., 254

soledad: 121

Solón: 30, 158

*sophos*: véase sabio

*stoicheia*: véase elementos

*Storge*: véase Amistad/Amor

Suda: 19, 23s., 36

superficie: 183

sustancias: 59

Tales de Mileto: 22s., 27, 45, 56, 156

Tártaro: 152 n. 124, 187

Teágenes de Regio: 18, 115, 117s., 138, 240

Telémaco: 92 n. 81

teleología: 228

Temistio: 23, 191

Teofrasto: 24s, 26 n. 23, 35, 89, 136, 157, 160, 252

Teognis: 31

teogonía(s), episodios teogónicos: 71, 118 n. 114, 150, 215, 240, 242, 250, 253; de Hesíodo: 17 n. 3; órfica: 155s., 176, 187 n. 132. *Véase también*: genealogía de los dioses, generación de los dioses

teología, cuestiones teológicas: 30

Teopompo: 19

Teseo: 105 n. 106

tiempo(s)/Tiempo (*chronos/Chronos*): 20, 26, 57, 61, 135, 143-178, 187-189, 202, 204, 224; atemporal: 149, 167; cíclico: 149, 153, 161s., 170s., 174, 176-178, 204; cósmico: 156, 161, 170; del mundo: 164; efímero: 177; eterno: 149, 162, 166, 170, 172, 175-178; finito: 149, 161, 171, 173, 176s.; gramatical: 148; humano: 176; inagotable: 170; indefinido: 172; infinito: 149, 168; ingénito: 174s., 178; lingüístico: 148-150, 171; primigenio: 176; profano: 176; rectilíneo: 150, 168, 175-178; disposición del: 72, 159; tribunal del (*dike chronou*): 158

tiempo-acontecer: 148-150, 162, 167, 176, 178

tiempo-cambio: 148s., 161, 164, 167, 170-173, 176-178

tiempo-juez: 158

tiempo-marco: 148s., 169; eterno: 175

tiempo-norma: 171

tiempo-orden: 147, 149s., 156, 161, 164, 167, 170, 173, 175-178; numérico: 176

tiempo-receptáculo: 148

tiempo-vida: 146s., 149, 155s., 160s., 164, 167-171, 173, 176-178; eterno: 173; imperecedero: 160

tierra/Tierra 20, 25, 60, 86, 93, 151-153, 163, 187, 200-204, 225, 231s., 236s., 243-245; Tierra Madre (*Ge meter*): 231s.

Timón de Fliunte: 41

Tiresias: 83

Tírtamo: 136

todo-dios/todo-divinidad: 90s.. Véase también: dios(es)

torbellino (*dinos*): 209

transformación: 148, 169, 201, 226; de la materia primordial: 164; de lo único en múltiple: 180. Véase también: cambio

Troya, Guerra de: 115

Tzetzes: 36

único (lo) (*monie*, *monos*), uno (lo) (*hen*): 58, 90-96, 121, 179-212; único principio divino: 231; uno como ser perfecto: 90-96. Véase también: múltiple (lo)

unidad: 161, 179, 182-186, 190, 195-199, 201, 254; negación de la: 190-199. Véase también: multiplicidad, pluralidad

unidades: 192s., 197s.; mínimas inextensas: 192

unión de partículas (materiales): 248, 252s.

universo: 89, 94, 126, 132, 159, 172, 193, 199, 227

Urano (*Ouranos*): 225, 237, 240, 242 n. 159, 243-246, 248s., 253s.. Véase también: cielo/Cielo

vacío: 127, 162, 184, 199, 204s., 254; infinito: 174s., 178. Véase también: nada

verdad: 33s., 73, 96, 102, 133, 165

Vicio: 50

vida: 121, 169, 224; de los mundos: 175; humana: 160  
vigor (*menos*): 82 n. 59

Virtud: 50

volumen: 183

Zas: 20, 151, 154

Zenón de Elea: 46s., 51, 95, 109s., 185, 187, 190-199, 206-208

Zeus: 20, 58, 85 n. 77, 97 n. 84, 152s., 187s., 200, 201 n. 139, 221-237, 240, 242 n. 158, 245-254

Zurvān: 154

Confeccionado  
por Silvia Porres

*Verba volant, scripta manent*

Este libro terminó de digitalizarse  
en los ordenadores de Ediciones

Evohé el 7 de  
julio, día de  
San Fermín



***Los filósofos presocráticos.***

***Literatura, lengua y visión del mundo***

**Primera Edición**

© Alberto Bernabé

© de los Índices: Silvia Porres

**Diseño de Portada:**

© Sandra Delgado

© Ediciones Evohé, 2013

[www.edicionesevohe.com](http://www.edicionesevohe.com)

[www.evohedigital.com](http://www.evohedigital.com)

[www.hislibris.com](http://www.hislibris.com)

ISBN: 978-84-15415-57-2



# ÍNDICE

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| Título                                                  | I   |
| Dedicatoria                                             | 2   |
| INTRODUCCIÓN                                            | 3   |
| I. FILOSOFÍA Y LITERATURA                               | 6   |
| 1. Los filósofos presocráticos como autores literarios  | 7   |
| II. FILOSOFÍA Y LENGUA                                  | 55  |
| 2. El vocabulario filosófico griego                     | 56  |
| 3. Definir negando                                      | 85  |
| 4. Lingüística antes de la lingüística                  | 125 |
| III. DEL MUNDO, EL TIEMPO Y LA MULTIPLICIDAD            | 159 |
| 5. El tiempo en las cosmogonías presocráticas           | 160 |
| 6. Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática | 205 |
| IV. EL PAPIRO DE DERVENI                                | 248 |
| 7. Nueva traducción del Papiro de Derveni               | 249 |
| 8. La Cosmogonía del Papiro de Derveni                  | 275 |

|                 |     |
|-----------------|-----|
| Índices         | 295 |
| Bibliografía    | 296 |
| Índice pasajes  | 313 |
| Índice temático | 346 |
| Final           | 367 |
| Datos técnicos  | 368 |